میزان العلوم
شرح سلم العلوم
تالیف
مولانا مفتی شکیل احمد صاحب سیتاپوری
مدرس دارالعلوم دیوبند
قدیمی کتب خانہ
مقابل آرام باغ ۔ کراچی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

من لم یعرف المنطق فلا ثقۃ لہٗ فی العلوم

(غزالی)

میزان العلوم

شرح سلم العلوم

تالیف: مولانا مفتی شکیل احمد صاحب سیتاپوری

مدرس دار العلوم دیوبند

فن منطق کی معرکۃ الآراء کتاب "سلم العلوم" پر اردو زبان میں ایک نادر شرح "میزان العلوم" جس میں متن کی پوری وضاحت کی گئی ہے، اور الجھا دینے والے دوراز کار اعتراض وجواب سے حتی الامکان احتراز کیا گیا ہے، زبان سلیس، انداز بیان شستہ وشگفتہ ہے۔

ناشر

قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی

انتساب

اپنے تمام اساتذۂ منطق کی جانب

خصوصاً

حضرت علامہ محمد حسین صاحب

بہاری مدظلہ محدث و امام منطق وفلسفہ

مدرس دارالعلوم دیوبند

اور

امام النحو حضرت مولانا محمد یامین صاحب

ناظم تعلیمات مظاہر علوم کی جانب، جن سے

طالبعلمی کے دوران میں نے بہت کچھ حاصل

کیا ــــ !

درپسِ آئینہ طوطی صفتم داشتہ اند

آنچہ استادِ ازل گفت ہماں میگویم

عرضِ مؤلّف

سات آٹھ سال کے تدریسی تجربوں کے بعد اور برسوں طلبہ اور اساتذہ کے مزاجوں کی پیشانیاں پڑھنے کے بعد میں نے یہ شرح لکھی ہے جو نہ ایجازِ مخل کا بجنس رکھتی ہے اور نہ حشو و تطویل کے اسراف کا شکار ہوئی ہے حلِ متن کے لئے جس قدر کلام ضروری سمجھا گیا ہے اتنا ہی زیبِ قرطاس کیا گیا ہے۔ مقصودِ ماتن کو پسِ پشت ڈال کر قیل و قال کی داد دینا میرے نزدیک متن پر ظلم کرنا اور اپنی تفہیم اور طالبین کی فہم کا خون کرنا ہے۔ میں نے یہی کوشش کی ہے کہ میری جنبشِ قلم اس ظلم سے دور رہے اور میرا دامن تشریح اس خون سے پاک رہے، چونکہ مجھے منطق میں کوئی مقام حاصل نہیں اور نہ اس گمان باطل میں مبتلا ہوں۔ اس لئے میں نے دورانِ تشریح اپنی فکر نارسا کو دخل در معقولات کا حق نہیں دیا ہے بلکہ سلّم کی شرحوں اور حاشیوں سے جہاں تک مل سکا ہے اور جو کچھ کارآمد مل سکا ہے اسی کو لیا ہے۔

میرا نقطۂ نظر ملا مبین رحمہ اللہ کے نقطۂ نظر کے عین موافق ہے اس لئے زیادہ استفادہ انہی کی شرح سے کیا گیا ہے.......... مذکورہ بالا بیان میری کوشش کا بیان ہے کامیابی کا بیان نہیں ہے کامیابی کا فیصلہ آپ کی دیدہ وری کرے گی۔ فقط

شکیل احمد تمبوری

خادم دارالعلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سبحانہٗ ما اعظم شانہٗ۔ ترجمہ۔ پاک ہے اللہ تعالیٰ کی ذات، وہ کس قدر عظیم الشان ہے

تشریح سبحانہٗ کے فقرہ میں شارحین نے دو بحثیں کی ہیں۔ لغوی۔ نحوی

لغوی بحث کا حاصل یہ ہے کہ سبحان اگر مجرد مانا جائے تو باب فتح سے ہوگا اور مصدر ہوگا اور اسکے معنی ہونگے سبحان اللہ کہنا، یا بری ہونا، دور ہونا۔ اور اگر مزید قرار دیا جائے تو تسبیح کا اسم مصدر ہوگا معنی ہونگے پاکی اور برأت بیان کرنا۔ شارحین نے اس احتمال کو راجح قرار دیا ہے۔ اس تفسیر کے مطابق سبحان کی اضافت ضمیر کی جانب اضافتِ مصدر بجانب مفعول بہ ہوگی۔ ترجمہ ہوگا میں اللہ تعالیٰ کی تمام عیوب و نقائص سے پاکی بیان کرتا ہوں پاکی بیان کرنا۔ منجد اور صراح میں ہے کہ سبحان کے دو استعمال ہیں ایک بمعنی تسبیح جیسا کہ متن میں ہے دوم بمعنی تعجب جیسے " سبحان من علقمۃ الفاخر " عرب کو جس چیز پر تعجب ہوتا ہے اس پر مِن داخل کر کے سبحان من کذا استعمال کرتے ہیں۔ ہمیشہ عرب اس کو معرفۃ استعمال کرتے ہیں اس بناء پر تنوین نہیں لاتے وَاِنَّمَا لَمْ یُنَوَّنْ لِاَنَّہٗ مَعْرِفَۃٌ عِنْدَھُمْ وَفِیْہِ شِبْہُ التَّانِیْثِ (صراح)

نحوی بحث یہ ہے کہ سبحان فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے مجرد کی تقدیر پر فعل ناصب سَبَحَ اور مزید کی تقدیر پر سَبَّحَ نکلے گا۔ تقدیر اول پر لازم ہوگا اور اس کی ضمیر کی جانب اضافت اضافتِ مصدر بسوئے فاعل ہوگی۔ فعل کا یہ حذف اہل نحو کے یہاں قیاساً واجب ہے کیونکہ نحو کا یہ قاعدہ ہے کہ جب مفعول مطلق تاکید کے لئے ہو اور اپنے فاعل یا مفعول بہ کی جانب مضاف ہو تو اس کے عامل کو حذف کرنا واجب ہے۔ (رضی) اس حذفِ فعل کا اثر معنی پر یہ پڑے گا کہ تسبیح میں تجدد کے بجائے دوام تسبیح اور ثبوتِ تسبیح کے معنی پیدا ہو جائیں گے۔ (ملا مبین)

سبحانہٗ کی ضمیر کے سلسلے میں یہ طے ہے کہ ذات حق تعالےٰ اس کا مرجع ہے ہاں یہ طالبعلمانہ اشکال رہ جاتا ہے کہ مرجع کو سابق میں مذکور ہونا چاہیے سو یہاں کون سے لفظ سے اس مرجع کو ذکر کیا گیا ہے۔ اس کے مختلف جواب دئے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم میں وہ مرجع مذکور ہے خواہ لفظ اللہ کو مان کو خواہ الرحمٰن یا الرحیم کو۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ سبحان اقتضاءً و التزاماً مُسَبِّح تسبیح کرنے والے اور مُسَبَّح تسبیح کئے جانے والے پر دلالت کرتا ہے۔ مُسَبِّح تمام عالم ہے اور مُسَبَّح ذات حق تعالےٰ ہے پس اسی کی جانب ضمیر راجع ہے اور وہی مُسَبَّح ضمیر کا مرجع ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ مرجع ضمناً مذکور ہے نہ کہ صراحتاً سو اسمیں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ مرجع کے لئے مرجع ہونا شرط نہیں ہے۔ مجھے بے ذوق کو یہ جواب پسند ہے کہ ہر مسلم کے دل میں ذات حق کا تصور رہتا ہے پس ضمیر اسی متصور کی جانب راجع ہے

استطراد:۔ ماتن کی یہ جدت طرازی اور رنگین بیانی ہے کہ انہوں نے کتاب کا آغاز ادر حق تعالیٰ کی حمد و ثنا

پرانی روش سے ہٹ کر نئے ڈھنگ سے کیا ہے لیکن یہ خیال کرنا چاہئیے کہ یہ طرز جدید قرآن و سنت کے مطابق نہیں خود قرآن حکیم میں ایک سورۃ کا شروع ان کلمات سے ہے سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الآیۃ ملا حسن رحمہ اللہ نے اپنی کتاب میں تسبیح کی کئی صورتیں قہری، قلبی، عملی وغیرہ سے بیان کی ہیں جن کو تفصیل کا شوق ہو ملا حسن کا مطالعہ کریں۔ (شکیل احمد تمبوری)

ما اعظم شانہ یہ سبحانہ کی ضمیر مجرور سے حال واقع ہے اور چونکہ یہ انشاء ہے براہ راست حال نہیں بن سکتا اس لئے اس سے پہلے "مقولاً فی حقہ" مقدر ہوگا اور ما اعظم شانہ اسکا مقولہ اور معمول ہو کر حال بنے گا۔

شان۔ بڑی بات اور عظیم المرتبت چیز کو کہتے ہیں شانہ مشابہ مفعول بہ ہونیکی بناء پر منصوب ہے ما اعظم شانہ کے ما میں تین قول ہیں۔ سیبویہ کہتے ہیں یہ نکرہ ہے شئ کے معنی میں ہے اور موقع تعجب کی مناسبت سے اس کو نکرہ ماننا ہی بہتر ہے کیونکہ تعجب مجہول السبب کے ادراک کا نام ہے اور نکرہ میں بھی ابہام کی وجہ سے یک گونہ مجہولیت ہے اس قول پر ما بمعنی شئ مبتدا اور اعظم شانہ اسکی خبر ہوگا۔ ترجمہ ہوگا: کسی شئ نے جس کو ہم نہیں جان سکتے حق سبحانہ کی شان کو عظیم کر دیا ہے۔

اخفش کی رائے ہے کہ ما موصولہ ہے اور اعظم شانہ اس کا صلہ ہے اسکی خبر محذوف ہے تقدیر نکلے گی الذی اعظم شانہ اَمرٌ موجودٌ ہے وہ شے جس نے حق سبحانہ کی شان کو عظیم کر دیا شئ موجود ہے

فراء کا خیال ہے کہ ما استفہامیہ ہے اَیُّ شَیْءٍ کے معنی میں ہے۔ مفہوم نکلے گا اَیُّ شَیْءٍ اعظم شانہ۔ کس چیز نے حق سبحانہ کی شان کو عظیم کر دیا؟ —— ان تینوں صورتوں پر اشکال ہے وہ یہ کہ ان صورتوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حق سبحانہ کی عظمت شان میں کسی دوسرے کا عمل دخل ہے حق سبحانہ کسی کے کرنے سے عظیم الشان ہوئے بذات خود ایسے نہ ہوئے۔ اسی کو منطقی اصطلاح میں کہہ لیجئے کہ جعل جاعل لازم آتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ صورتیں وضع ترکیب کی حیثیت سے نکالی گئی ہیں، مراد ترکیب فقط اظہار تعجب اور اظہار عجز ہے گویا ماتن یہ کہتا ہے کہ حق سبحانہ کی شان اس قدر بلند و بالا ہے کہ ہم اس کی عظمت و بلندی کی دریافت سے قاصر ہیں ؎

تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا ٭ بس جان گئے ہم تری پہچان یہی ہے (شکیل احمد سیتاپوری)

لا یحد :- یہ جملہ ترکیب میں حال واقع ہے۔ اس کے ذوالحال میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ شان ہو۔ دوسرے یہ کہ شان کا مضاف الیہ یعنی ضمیر ہو جو اللہ تعالی کی طرف راجع ہے۔ پہلی صورت میں حد بمعنی منتہی ہوگا جو اسکے لغوی معنی ہیں۔ ترجمہ ہوگا: حق تعالی کی شان کا منتہی نہیں ہے بلکہ وہ کل یوم ھو فی شان ہے اس تشریح کے مطابق لا یحد سے ان لوگوں کا رد نکل آئیگا جو تعطل کے قائل ہیں جیسے یہود کہ وہ کہتے ہیں کہ شنبہ کے دن اللہ تعالی چھٹی کرتے ہیں اور ہفتہ بھر کی تھکن اتارتے ہیں۔ عیاذاً باللہ منہ

دوسری صورت میں حد لغوی معنی میں بھی ہو سکتی ہے اور اصطلاحی معنی میں بھی۔ لغوی معنی طرف اور کنارے کے ہیں اور اصطلاحی معنی تعریف حقیقی کے ہیں لغوی معنی کا ترجمہ ہوگا: اللہ تعالی کی ذات کا طرف اور کنارا نہیں ہے

بلکہ اس کی ذات اقدس بے کنارو بے پایاں ہے اور ظرف اس لئے نہیں ہے کہ ظرف مقداری چیزوں کا ہوتا ہے اور ذات باری مقدار سے پاک ہے۔

اصطلاحی معنی کے لحاظ سے ترجمہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ کی تعریفِ حقیقی نہیں کی جاسکتی اس لئے کہ تعریفِ حقیقی اجزاء حقیقیہ اور اجزاء ذاتیہ سے مرکب ہوتی ہے پس تعریفِ حقیقی اسی کی ہو سکتی ہے جو ذو اجزاء ہو اور ذات باری ذو اجزاء نہیں ہے بلکہ ذہناً و خارجاً بسیط ہے اور اس بساطتِ مطلقہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر ذاتِ باری اجزاء سے مرکب ہے تو ان اجزاء کی تین ہی شکلیں ہو سکتی ہیں۔ تمام اجزاء ممکن ہیں یا تمام اجزاء واجب ہیں، یا بعض ممکن ہیں اور بعض واجب ہیں اگر تمام اجزاء ممکن ہیں تو ان کا مجموعہ مرکب بھی ممکن ہوگا، حالانکہ ذاتِ باری واجب ہے، لہٰذا یہ شکل باطل ہے۔ اور اگر تمام اجزاء واجب ہیں تو چونکہ ہر واجب اپنے وجود میں مستقل بالذات اور مستغنی عن الغیر ہوتا ہے اس لئے یہ تمام اجزاء ایک دوسرے سے مستغنی ہونگے، پس ان سے حقیقتِ واحدہ نہ بن سکے گی اور مرکب حقیقی وجود میں نہ آسکے گا کیونکہ مرکب حقیقی وہی بن سکتا ہے جس کے اجزاء میں باہم احتیاج ہو اس لئے یہ شکل بھی باطل ہے

اور تیسری صورت یعنی بعض کا واجب اور بعض کا ممکن ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ جب بعض اجزاء ممکن ہونگے تو ان سے ترکیب پایا ہوا کل بھی ممکن ہوگا کیونکہ یہ مقدمہ بدیہی ہے کہ امکانِ جزء کے لئے امکانِ کل لازم ہے۔ تحریر کندیا میں ہے (امکان الجزء یستلزم امکان الکل)

استطراد:۔ شارح سلم ملا مبین فرماتے ہیں کہ سابقہ دلیل سے اجزاء خارجیہ کا بطلان ثابت ہوتا ہے نہ کہ اجزاء ذہنیہ کا جس کے معنی یہ ہیں کہ ذاتِ باری صرف خارج میں بسیط ہے نہ کہ ذہن میں حالانکہ مدعیٰ یہ ہے کہ وہ ذاتِ اقدس بسیطِ مطلق ہے ذہناً بھی اور خارجاً بھی۔ شارحِ موصوف فرماتے ہیں کہ اس بناء پر بساطتِ مطلقہ ثابت کرنے کے لئے ایک مقدمہ یہ بھی بڑھانا ضروری ہے کہ اجزاءِ ذہنیہ اور اجزاء خارجیہ کے درمیان تلازم ہے لہٰذا اجزاء خارجیہ کے بطلان سے اجزاء ذہنیہ کا بھی بطلان لازم آیا۔

یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ راقم نے تقریر بالا میں لَا یُحَدُّ کو مجہول کا صیغہ ٹھہرایا ہے اور شارحینِ سلم نے بھی اسی احتمال کو راجح اور ظاہر قرار دیا ہے، بعض حضرات نے معروف کا احتمال بھی نکالا ہے اور ترجمہ یہ کیا ہے کہ ذات باری حاد نہیں ہے یعنی بندوں کو تصرفِ اختیاری سے روکنے والا نہیں ہے یا اپنے علوم میں حدود و رسوم کا محتاج نہیں ہے لیکن یہ صیغہ معروف کا احتمال مذاقِ عربیت اور مقامِ حمد سے جوڑ نہیں کھاتا۔ (تشکیل ہم تجبری)

لَا یُتَصَوَّرُ۔ یہ کلمہ بھی حسب سابق مجہول ہے اور مجہول پڑھنا ہی راجح ہے۔ مرجوح احتمال معروف کا بھی ہے ترجمہ ہوگا۔ ذاتِ باری مُتَصَوَّر نہیں ہے۔ شبہ ہوتا ہے کہ جب ذاتِ باری متصور نہیں ہو سکتی ہے تو اس کا علم بھی نہیں ہو سکتا اور جب علم نہیں ہو سکتا تو یقین بھی نہیں ہو سکتا۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ مقصود مطلق تصور کی نفی نہیں ہے بلکہ تصورِ خاص یعنی تصور بالکنہ اور تصور بکنہہ کی نفی مقصود ہے اور ذات باری کا علم تصور

کی دوسری قسموں کے ذریعہ ہوتا ہے۔ دراصل تصور کی چار قسمیں ہیں۔ تصور بالکنہ، تصور بالوجہ، تصور بکنہہ، تصور بوجہہ
تصور بالکنہ یہ ہے کہ جو صورت ذہن میں حاصل ہوئی ہے وہ کسی شئے کے حصول کا ذریعہ ہو اور اس شئے سے متحد ہو
جیسے آپ انسان کے تصور کے لئے حیوانِ ناطق کی صورت ذہن میں لیں اور حیوانِ ناطق کو انسان کے علم اور
انکشاف کے لئے ذریعہ بنائیں پس انسان کا یہ تصور جو حیوانِ ناطق کے ذریعہ ہوا ہے تصور بالکنہ ہے کیونکہ حیوانِ
ناطق کی صورت ذریعہ بھی ہے اور جس کا ذریعہ ہے اس کے ساتھ متحد بھی ہے۔

تصور بالوجہ یہ ہے کہ جو صورت ذہن میں حاصل ہوئی ہے وہ کسی شئے کے حصول کا ذریعہ ہو اور اس کے ساتھ
متحد نہ ہو جیسے آپ انسان کے تصور کے لئے حیوانِ ضاحک کی صورت ذہن میں لائیں اور حیوان ضاحک
کو انسان کا ذریعۂ علم بنائیں تو انسان کا یہ تصور تصور بالوجہ ہوگا کیونکہ حیوانِ ضاحک انسان کے حصولِ علم کا
ذریعہ تو ہے لیکن انسان کی ذات سے اتحاد نہیں رکھتا بلکہ دونوں کی ذاتیں الگ الگ ہیں۔

تصور بکنہہ یہ ہے کہ صورت حاصلہ شئ متصور کے ساتھ اتحادِ ذاتی رکھتی ہو لیکن ذریعہ نہ ہو بلکہ خود مقصود تصور
ہو جیسے آپ انسان کے علم کے لئے حیوانِ ناطق کی صورت ذہن میں لائیں اور حیوانِ ناطق کو مقصود تصور کریں

تصور بوجہہ یہ ہے کہ جو صورت ذہن میں آئی ہے نہ وہ ذریعہ تصور بنائی گئی ہو اور نہ وہ شئے کے ساتھ
ذاتاً متحد ہو جیسے آپ انسان کے علم کے لئے حیوانِ ضاحک کی صورت کو ذہن میں لائیں اور خود حیوان ضاحک
ہی مقصود سمجھ لیں۔ پس اس صورت میں حیوانِ ضاحک نہ تو انسان کے حصولِ علم کا ذریعہ بنایا گیا ہے اور نہ اس کی
ذات کے ساتھ اتحاد رکھتا ہے کیونکہ انسان کی ذات حیوانِ ناطق ہے۔ لہٰذا انسان کا یہ تصور تصور بوجہہ ہے
ذات باری کا تصور بالوجہ اور بوجہہ ہو سکتا ہے یعنی ان صفات کے ذریعہ ذات باری کا علم کر سکتے ہیں جو عینِ
ذات نہیں ہیں مثلاً ذات باری کا تصور اس طرح کرنا کہ وہ عالم ہے اور قادر ہے اور رازق ہے۔

ذات باری کی شان اقدس سے تصور بالکنہ کے منتفی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ تصور بالکنہ اجزاء ذاتیہ کے ذریعہ ہوتا ہے
اور ذات باری سے اجزاء منتفی ہیں اس لئے اس سے تصور بالکنہ بھی منتفی ہے۔

تصور بکنہہ کے امتناع کی دلیل یہ ہے کہ تصور بکنہہ نام ہے عین ذات کے ذہن میں حاصل ہونے کا اور عین
ذات باری کا ذہن میں حاصل ہونا محال ہے لہٰذا اس کا تصور بکنہہ محال ہے اور ذات باری کا ذہن میں حاصل
ہونا اس لئے محال ہے کہ ذات باری اور اس کے تشخص خارجی میں عینیت ہے یعنی تشخص باری عین باری ہے
لہٰذا جب ذات باری ذہن میں حاصل ہوگی تو اس کا تشخص خارجی بھی ذہن میں آئیگا اب یہ تشخص یا خارج میں
معدوم ہوگا یا خارج میں بھی موجود ہوگا۔ پہلی صورت میں ذاتِ باری پر عدم کا طاری ہونا لازم آتا ہے کیونکہ ذات
اور تشخص میں عینیت ہے لہٰذا جب تشخص معدوم ہوا تو ذات بھی معدوم ہوئی اور ذاتِ باری پر عدم کا طاری ہونا محال ہے
اور اگر تشخص خارج میں بھی موجود ہے اور ذہن میں بھی تو ذاتِ باری میں تکثر لازم آتا ہے اور یہ بھی محال ہے

یہ تشریح لَا يُنْتَهُوْنَ کو مجہول پڑھنے کی صورت میں ہے۔ اور اگر معروف پڑھیں تو ترجمہ ہوگا، حق سبحانہ

تصور نہیں کرتا یعنی اس کو اپنا اور کائنات کا علم بحصولِ صورت نہیں ہے بلکہ اس کا علم علم حضوری ہے کیونکہ ذات باری کا علم اگر حصولی ہے تو ذات باری کا محل ممکنات اور محلِ حوادث ہونا لازم آتا ہے اور جو محل حوادث ہوتا ہے وہ بھی حادث ہوتا ہے پس ذات حق سبحانہ کا حادث ہونا لازم آتا ہے جو کہ محال ہے۔ (شکیل احمد نمبوری)

وَلَا يُنْتِجُ - یہ صیغہ معروف بھی ہو سکتا ہے اور مجہول بھی اور لغوی معنی میں بھی ہو سکتا ہے اور اصطلاحی معنی میں بھی اس کا مصدر اِنْتَاج ہے بمعنی جننا، جنم دینا، نتیج ہونا۔ اگر معروف پڑھیں اور لغوی معنی کریں تو لَا يَلِدُ کے معنی میں ہوگا ترجمہ ہوگا، حق سبحانہ نہیں جنتا ہے" وہ والد نہیں ہے۔ اس صورت میں حق سبحانہ سے والدیت کی نفی ہوگی۔ اس نفی کی دلیل یہ ہے کہ اگر حق سبحانہ والد ہے تو مولود کی دو صورتیں ہیں مولود ممکن ہے یا مولود واجب ہے مولود کا واجب ہونا تو مرتج البطلان ہے اس لئے کہ مولودیت اور واجبیت کے درمیان تضاد ہے کیونکہ مولودیت احتیاج بسوئے والد کا تقاضا کرتی ہے اور واجبیت عدم احتیاج اور استغناء کی مقتضی ہے پس ایک ہی صورت باقی رہی یعنی مولود کا ممکن ہونا سو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ والد اور مولود کے درمیان تماثل یا تجانس ضروری ہے تماثل شرکتِ نوعی اور تجانس شرکتِ جنسی کا نام ہے انسان سے انسان کا پیدا ہونا تماثل کی مثال ہے کہ دونوں نوع انسانیت میں شریک ہیں اور خر، مادہ سے خچر کا پیدا ہونا اور آدمی کے شکم سے سانپ اور کیچوے کا برآمد ہونا تجانس قریب کی مثال ہے کہ والد و مولود جنس قریب یعنی حیوانیت میں شریک ہیں اور ناقہ صالح کا سنگِ خارا سے پیدا ہونا تجانسِ بعید کی مثال ہے کہ پتھر اور اونٹنی جنس بعید یعنی جسمیت میں شریک ہیں۔ پس جب مولود ممکن ہے اور ذاتِ باری جس کو والد ٹھہرایا گیا ہے واجب ہے تو دونوں کے درمیان نہ تماثل ہے نہ تجانسِ قریب ہے نہ تجانس بعید ہے لہٰذا واجب تعالیٰ کا والد ہونا اور ممکن کا مولود ہونا باطل ہے۔

اور انتاج کے اصطلاحی معنی مراد لینے کی صورت میں ترجمہ ہوگا۔ حق سبحانہ نتیجہ نہیں نکالتا ہے یعنی اس کا علم مقدمات، اشکال، نتائج اور براہین کا شرمندۂ احسان نہیں ہے کیونکہ اس طرح کا علم حصولی ہوتا ہے اور حق سبحانہ کا علم حضوری ہے۔ اور لَا يُنْتِجُ کو مجہول پڑھنے اور معنی لغوی مراد لینے کی صورت میں ترجمہ ہوگا حق سبحانہ نہیں جنا جاتا۔ وہ مولود نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ مولودیت احتیاج کا تقاضا کرتی ہے اور ذات حق سبحانہ احتیاج سے مبرّیٰ ہے۔ اور معنی اصطلاحی کی صورت میں ترجمہ ہوگا حق سبحانہ نتیجہ کے طور پر نہیں حاصل کیا جاتا یعنی جس طرح نتیجہ کے لئے قیاس علتِ مثبتہ اور علتِ موجدہ ہوتا ہے اس طرح ذات باری کے لئے براہین علت موجدہ نہیں ہیں اور جو دلائل وجود باری پر قائم کئے جاتے ہیں وہ مثبتِ وجود نہیں بلکہ مظہرِ وجود ہیں۔ (شکیل احمد نمبوری)

وَلَا يَتَغَيَّرُ - ترجمہ "اور حق سبحانہ نہیں بدلتا ہے نہ ذاتاً نہ وصفاً۔ کیونکہ تغیر حدوث کی علامت ہے اور حدوث ذات باری کے لئے محال ہے۔ لا یتغیر کے ذیل میں تحریر کردیا کہ حاشیہ ایضاح الاستار میں ایک جامع تقریر ہے اور محشی نے کہا ہے کہ یہ تقریر اساتذہ کی تشریح اور معتبر کتابوں کے مطالعہ کا خلاصہ ہے وہ تقریر درج ذیل ہے فرماتے ہیں:-

لا تغیر کے دعوے کو دو جزوں کی جانب تحلیل کرلیا جائے۔ پہلا یہ کہ حق سبحانہ کی ذات میں تغیر نہیں ہے، دوسرا یہ کہ حق سبحانہ کی صفات میں تغیر نہیں ہے، تغیر ذات کے محال ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ذات میں تغیر واقع ہونے کی تین صورتیں ہیں اول یہ کہ مادۂ مشخصہ پر مختلف صورتیں پے در پے آتی رہیں اور مادہ بدستور باقی رہے جیسے عنصر آب ہوا میں تغیر ہوتا رہتا ہے اور مادہ بدستور باقی رہتا ہے یہ تغیر ذات باری میں اس لئے محال ہے کہ یہ مادیات کے ساتھ خاص ہے اور ذات باری مادی نہیں ہے۔ دوم یہ کہ ایک حقیقت دو حقیقتیں بن جائے یعنی شی کی پہلی حقیقت بھی برقرار رہے اور دوسری حقیقت بھی رونما ہوجائے۔ یہ شکل تو ممکنات میں بھی محال ہے ذات واجب کی شان تو بہت بلند وبالا ہے سوم یہ کہ ایک حقیقت دوسری حقیقت سے تبدیل ہوجائے، یعنی پہلی حقیقت منتفی ہوجائے اور دوسری حقیقت وجود میں آئے مثلاً ذات باری پہلے واجب تھی اب ممکن ہوجائے یہ صورت بھی محال ہے اور اسی صورت کی نفی متن میں مقصود ہے، دلیل استحالہ کی یہ ہے کہ تغیر کے لئے حدوث لازم ہے اور حدوث ذات واجب کے لئے محال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ حق تعالےٰ ازلی ہے ابدی ہے اَلآنَ کَمَا کَانَ " (جیسا پہلے تھا ویسا ہی اب ہے) ہے

دوسرا مسئلہ تغیر صفات کا ہے۔ صفات دو طرح کی ہیں صفات سلبیہ جن کا دوسرا نام صفات جلالیہ بھی ہے۔ یہ وہ صفات ہیں جن کا مفہوم سلبی ہے اور حرف سلب ان کے مفہوم کا جز ہے جیسے اللہ لیس بجسم، لیس بعرض، لیس بجوہر وغیرہ ان صفات میں تغیر نہیں ہے کیونکہ ان کا مصداق صرف ذات باری تعالےٰ ہے پس ان میں تغیر ہونا مستلزم ہے ذات باری کے متغیر ہونے کو اور ذات باری کا تغیر باطل ہوچکا لہٰذا یہ بھی باطل ہے

صفات کی دوسری قسم صفات ایجابیہ ثبوتیہ ہے جن کا دوسرا نام صفات جمالیہ بھی ہے۔ صفات ایجابیہ کی تین قسمیں ہیں۔ حقیقیۂ محضہ، حقیقیہ ذات اضافت، اضافیہ محضہ

حقیقیۂ محضہ، وہ صفات ہیں جن کا وجود ذہنی اور وجود خارجی غیر پر موقوف نہیں ہے جیسے حیات کہ اس کا مفہوم ذہن میں حاصل ہونے کے لئے کسی دوسرے مفہوم کے حاصل ہونے پر موقوف نہیں اسی طرح اس کا خارجی تحقق کسی دوسرے کے خارجی تحقق پر موقوف نہیں ہے۔

حقیقیۂ ذات اضافت۔ وہ صفات ہیں جن کا تعقل (وجود ذہنی) غیر پر موقوف نہ ہو لیکن ان کا تحقق (وجود خارجی) غیر پر موقوف ہو جیسے عالم ہونا، قادر ہونا کہ صفت علم وقدرت کا تصور غیر پر موقوف نہیں البتہ علم کا تحقق معلوم پر اور قدرت کا تحقق مقدور پر موقوف ہے۔

اضافیۂ محضہ۔ وہ صفات ہیں جن کا تعقل اور تحقق دونوں غیر پر موقوف ہوں جیسے رازق ہونا کہ اس کا تصور اور تحقق مرزوق پر موقوف ہے۔ حقیقیہ محضہ اور ذات اضافت میں تغیر نہیں ہے کیونکہ یہ صفات حق سبحانہ کے کمالات ہیں۔ اگر بالفرض انہیں تغیر ہوا ہے اور یہ عدم سے وجود میں تبدیل ہوئی ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ حق سبحانہ درجۂ ذات میں ان کمالات سے عاری تھا اور کمالات سے عاری ہونا نقصان ہے پس ذات حق کے لئے نقصان کا ثبوت لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ البتہ اضافیہ محضہ میں تغیر ہوسکتا ہے اور اس تغیر سے اگر حدوث لازم آتا ہے تو انہیں

منطقی استحالہ نہیں ہے اس لئے کہ یہ صفات طرفین یعنی واجب وحادث کی نسبتوں کا مجموعہ ہیں اور مجموعہ طرفین میں سے ایک کے حدوث سے بھی حادث ہوتا ہے (تحریر کندیا ۲۰۱۹ء) (شکیل احمد تمبوری)

تعالٰی عن الجنس والجہات. ترجمہ :- وہ برتر ہے پاک ہے ہم جنس سے اور جہتوں سے۔

تشریح :- تعالٰی ماضی ہے تَعَالِیٌ سے بمعنی منزہ ہونا، پاک ہونا۔ جنس کے لغوی معنی ہم جنس کے ہیں اور اصطلاحی معنی اس کلی کے ہیں جو کثیرین مختلفین پر بولی جاتی ہے۔ لفظ جہات ابعاد ثلثہ طول، عرض، عمق کے معنی میں بھی ہو سکتا ہے اور فوق وتحت، یمین وشمال، قدام وخلف کے معنی میں بھی لیا جا سکتا ہے۔

اگر جنس لغوی معنی میں ہے تو ترجمہ ہوگا "ذاتِ حق ہم جنس سے بری ہے" کیونکہ اس کا کوئی شریک وہمسر نہیں ہے ارشاد ہے :- لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ (کوئی شئی اس کا مثل نہیں ہے) لَمْ یَکُنْ لَّہٗ کُفُوًا اَحَدٌ (کوئی اس کا ہمسر نہیں ہے) جنس کے اصطلاحی معنی لئے جائیں تو مفہوم ہوگا کہ حق سبحانہ ترکیب جنس سے منزہ ہے کیونکہ جنس جزو ذاتی ہے اور حق سبحانہ اجزاء سے پاک ہے اور جب جنس سے پاک ہے تو فصل سے بھی پاک ہے اس لئے کہ جس کی جنس نہیں ہے اس کی فصل بھی نہیں مالا جنس لہٗ لا فصل لہٗ

شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جنس وفصل کی نفی تو لا یحد سے معلوم ہو چکی تھی لہذا "تعالٰی عن الجنس" تکرار ہے اس کا جواب یہ ہے کہ لا یحد سے یہ نفی ضمناً واجمالاً معلوم ہوئی تھی اور "تعالٰی عن الجنس" سے تفصیلاً وصراحۃً معلوم ہوئی ہے پس یہ تکرار نہیں ہے بلکہ تفصیل بعد الاجمال اور توضیح بعد الابہام ہے جو ایک صنعت ہے اور تحسینِ کلام کا باعث ہے۔ ملا مبین نے اپنے اساتذہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ متن کے اس فقرے کو تعالٰی عن الحس (حق تعالٰی محسوس ہونے سے مبرّیٰ ہے) اور تعالٰی عن الحبس (حق سبحانہ محبوس ہونے یعنی قید مکان وزمان میں آنے سے پاک ہے) بھی پڑھا گیا ہے۔ یہ فقرہ "تعالٰی عن الجنس" پر تھی۔

"تعالٰی عن الجہات" کی دلیل یہ ہے کہ جہات کے احاطہ میں آنا اور جہات سے موصوف ہونا جسم کی خصوصیت ہے پس جو چیز جہات سے موصوف ہوگی وہ لامحالہ جسم ہوگی اور جسم قابل تقسیم ہوتا ہے اور تقسیم کے لئے عدم لازم ہے کیونکہ تقسیم نام ہے ایک ہیئت کے معدوم کرنے اور دوسری ہیئت کو وجود میں لانے کا لہذا جو شئے جسم ہوگی وہ یقیناً محل عدم ہوگی نتیجتاً حق سبحانہ کا محل عدم ہونا لازم آئیگا جو کہ محال ہے پس ثابت ہوا کہ حق سبحانہ جہات سے پاک ہے۔ (شکیل احمد تمبوری)

جعل الکلیات والجزئیات. ترجمہ :- اس نے پیدا فرمایا امور کلیہ اور امور جزئیہ کو۔

تشریح :- اس فقرے کی گہرائی میں اترنے کے لئے تین باتیں ذہن نشین کر لینی ضروری ہیں۔ اول یہ کہ جعل اہل منطق کے عرف میں دو معنی میں مشترک ہے ایک خلق، دوسرے تصییر خلق کے معنی کسی شئی کو پردۂ عدم سے صحراء وجود میں لانا ہیں یہ جعل صرف ایک مفعول یعنی ماہیت کی جانب متعدی ہوتا

ہے اس کو اہل منطق جعل بسیط کہتے ہیں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کے مفعول میں بساطت اور وحدت ہے۔
تصییر کے معنی ایک شئے کو دوسری شئے کے ساتھ موصوف کر دینا ہیں یہ جعل دو مفعولوں کی جانب متعدی ہوتا ہے ایک ماہیت دوسرے لفظ موجود۔ مناطقہ کے یہاں اس کا نام جعل مؤلف ہے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کے مفعول میں تالیف یعنی ترکیب اور اثنینیت ہے

دوم یہ کہ منطقی علماء کی چار قسمیں یا ان کے چار طبقے ہیں۔ متصوفین۔ اشراقیین۔ متکلمین۔ مشائین۔
متصوفین وہ علماء ہیں جو اپنا مدعیٰ ذوق و وجدان سے ثابت کرتے ہیں اور پابند مذہب بھی ہیں۔
اشراقیین وہ علماء ہیں جو اپنا مدعیٰ ذوق و وجدان سے ثابت کرتے ہیں لیکن مذہب کے پابند نہیں ہیں
متکلمین وہ علماء ہیں جو اپنا مدعیٰ دلائل سے ثابت کرتے ہیں ساتھ ہی ساتھ پابند مذہب بھی ہیں۔
مشائین وہ علماء ہیں جو زور دلائل سے اپنا مدعیٰ ثابت کرتے ہیں اور کسی مذہب کی قید و بند سے آزاد ہیں۔

سوم یہ کہ اشراقیہ اور مشائیہ میں جو جعل بسیط اور جعل مؤلف کا اختلاف ہے اس کی بنیاد یہ ہے کہ اشراقیہ کے نزدیک احتیاج الی الجاعل کی علت حدوث (نیست سے ہست ہونا) ہے اور حدوث ماہیت کی صفت ہے اس لئے مجعول بالذات یا بالفاظ دیگر جعل کا اثر بالذات ماہیت ہے اور جب مجعول ماہیت ہے تو جعل بسیط ثابت ہے۔ مشائیہ کے نزدیک احتیاج الی الجاعل کی علت امکان ہے اور امکان نام ہے ماہیت کی جانب وجود کی نسبت کے غیر ضروری ہونے کا۔ پس امکان صفت ہوا نسبت کی اور نسبتِ وجود الی الماہیۃ کا دوسرا نام اتصافِ ماہیت بوجود ہے لہذا مجعول اتصاف ہے اور جب مجعول اتصاف ہے تو جعل مؤلف ثابت ہے۔
مذکورہ تین باتوں کے بعد ہم فریقین کے دعاوی اور دلائل کی تلخیص کرتے ہیں اور یہ تلخیص ملاحسن، ملامبین تحریر کندیا، ایضاح الاستار کی تحریروں کا نچوڑ ہے۔

اشراقیہ اور مشائیہ اس پر متفق ہیں کہ سارا عالم تمام کائنات، جمیع ممکنات آپ سے آپ وجود پذیر نہیں ہوئے ہیں بلکہ سب کے سب ایک خالق ایک جاعل کے محتاج ہوئے ہیں یہ جاعل کے جعل کا نتیجہ ہے کہ سب نیست سے ہست ہو گئے اور عدم سے وجود میں آگئے اب مسئلہ یہ زیر بحث ہے کہ جعل کا براہِ راست اثر کیا ہے اور وہ کونسی چیز ہے جو بالذات مجعول ہوئی ہے۔ اشراقیہ کہتے ہیں کہ مجعول بالذات اور اثر بالذات ماہیت ہے وجود اور اتصافِ ماہیت بہ وجود مجعول بالتبع اور اثر بالتبع ہیں، براہ راست ماہیت مجعول ہوئی ہے اور اتصاف الماہیۃ بالوجود اس کے ضمن میں ذیلاً مجعول ہوا ہے اسی طرح ماہیت کا وجود مصدری ماہیت کا تابع ہو کر مجعول ہوا ہے، مشائیہ کہتے ہیں اثر بالذات اور مجعول بالذات اتصاف الماہیۃ بالوجود ہے ماہیت اور وجود جعل کا اثر بالتبع ہیں۔ جاعل نے اتصاف کو مجعول کیا ہے ماہیت اور وجود اتصاف کے تابع ہو کر مجعول ہوئے ہیں
مشائیہ کی دلیل یہ ہے کہ اشیاء اپنے امکان کی وجہ سے جاعل کی طرف محتاج ہیں پس امکان علت احتیاج ہے امکان صفت ہے نسبۃ الوجود الی الماہیۃ یعنی اتصاف الماہیۃ بالوجود کی اور جس چیز میں علت پائی جائے گی وہی

چیز مجعول بالذات ہوگی پس ثابت ہوا کہ اتصاف ماہیت بہ وجود مجعول بالذات ہے اس کو مزید وضاحت سے سمجھنا چاہیں تو اس طرح سے سمجھیں کہ ماہیت جاعل کی طرف اس لئے محتاج ہے کہ وجود اور عدم کی نسبت اسکے حق میں برابر ہے۔ پس ماہیت جاعل سے یہ چاہتی ہے کہ وجود کو عدم پر ترجیح دیکر اس کو وجود سے موصوف کردے چنانچہ جاعل نے اس کو وجود سے متصف کر دیا پس اتصافِ ماہیت بہ وجود جعل کا اثر ٹھہرا۔

اشراقیہ کی ایک دلیل یہ ہے کہ ماہیت معروض ہے اور اتصاف اور وجود ماہیت کو عارض ہوتے ہیں معروض مقدم ہوتا ہے اور عارض مؤخر ہوتا ہے۔ اگر اتصاف کو مجعول بالذات قرار دیتے ہیں تو ماہیت دو حال سے خالی نہیں وہ قطعاً مجعول نہیں یا مجعول بالتبع ہے پہلی صورت میں استغناء عن الجاعل کی وجہ سے ماہیت کا واجب ہونا لازم آتا ہے اور دوسری صورت میں ماہیت ما بالتبع ہونے کی وجہ سے مؤخر ہوگی اور اتصاف ما بالذات ہونے کی وجہ سے مقدم ہوگا پس عارض کا مقدم ہونا اور معروض کا مؤخر ہونا لازم آئیگا جو کہ محال ہے اس استحالہ سے بچنے کی صورت یہی ہے کہ ماہیت کو مجعول بالذات مانا جائے اور جب ماہیت مجعول بالذات ہے تو جعل بسیط ثابت ہے

اشراقیہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جعل کا اثر بالذات وہی چیز ہو سکتی ہے جو واقعی ہو کسی کے انتزاع و اختراع پر موقوف نہ ہو ماہیت، اتصاف، وجود میں سے ماہیت کے سوا کوئی امر واقعی نہیں ہے پس ماہیت ہی اثر بالذات ہے لہذا جعلِ بسیط ثابت ہے۔

اور مشائیہ کی دلیل کے دو جواب ہیں ایک انکاری، دوسرا تسلیمی۔ جوابِ انکاری یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ علتِ احتیاج امکان ہے بلکہ علت احتیاج حدوث (وجود بعد العدم) ہے اور حدوث صفت ہے ماہیت کی نہ کہ اتصاف کی کیونکہ ماہیت ہی ہے جو نیست سے ہست اور عدم سے موجود ہوئی ہے پس ماہیت ہی مجعول بالذات ہوئی نہ کہ اتصاف۔ جوابِ تسلیمی یہ ہے کہ چلو ہم مانتے ہیں کہ امکان علتِ احتیاج ہے لیکن امکان کے معنی وہ نہیں جو تم نے بیان کئے ہیں بلکہ امکان کے معنی ہیں ماہیت کا معلول ہونے کی صلاحیت رکھنا۔ ماہیت کی ذات کا غیر ضروری ہونا اور ان دونوں معنی کے اعتبار سے امکان صفت ہے ماہیت کی کیونکہ امکان کے یہ معنی ماہیت ہی کو عارض ہوتے ہیں نہ کہ اتصاف کو پس ماہیت ہی مجعول بالذات ثابت ہوئی۔ مشائیہ کی طرف سے اہل اشراق کو ایک الزام مجعولیتِ ذاتی کا دیا جاتا ہے یعنی مشائیہ اشراقیہ کے مذہب پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ جعل بسیط کے قول پر مجعولیتِ ذاتی لازم آتی ہے۔ مجعولیت ذاتی یہ ہے کہ ذاتی کا ثبوت ذات کے لئے جعل کے واسطے سے ہو جب ماہیت کو مجعول بالذات ٹھہرایا گیا تو ماہیت کا ثبوت ذات ماہیت کے لئے جعل کے واسطے سے ہوا اور مجعولیت ذاتی منطق کی شریعت میں ناجائز ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اشراقیہ یہ نہیں کہتے کہ ماہیت کا ثبوت ذات ماہیت کے لئے جعل کے واسطے سے ہے بلکہ ان کے مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ جاعل کے علم میں ماہیت کی جو حقیقت ہے خارج میں جاعل اس کا مصداق مجعول کرتا ہے اور جب ماہیت مجعول ہو گئی تو اس کا ثبوت اپنی ذات کے لئے بلا واسطہ ہے۔

(شکیل احمد سیتاپوری)

استطراد:- "جعل الکلیات والجزئیات" کی ترکیب میں چند اشارے ہیں وہ بھی سمجھ لینے چاہئیں پہلا اشارہ یہ کہ جعل برحق ہے، دوسرا یہ کہ جاعل صرف ذات واجب تعالیٰ ہے۔ پہلا اشارہ تو لفظ جعل سے معلوم ہوا اور دوسرا اس سے معلوم ہوا کہ جعل کا فاعل حق سبحانہ کو قرار دیا ہے جس کے سوا کوئی ذات واجب نہیں ان دونوں اشاروں سے رد ہو گیا ان پر جو بخت واتفاق کے قائل ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ عالم آپ سے آپ اتفاقی حادثہ کے طور پر رونما ہوا ہے اس کا کوئی خالق وجاعل نہیں ہے

تیسرا یہ کہ کلیات کا جعل جزئیات کے جعل پر مقدم ہے یہ بات کلیات کو پہلے ذکر کرنے سے معلوم ہوئی نیز الکلیات والجزئیات کا لام تعریف استغراق کے لئے ہے جس سے معلوم ہوا کہ تمام کلیات اور تمام جزئیات کا جاعل حق سبحانہ ہے چوتھا اشارہ یہ ہے کہ جعل بسیط حق ہے یہ اس سے معلوم ہوا کہ جعل کو ایک ہی مفعول کی طرف متعدی کیا ہے۔ قرآن کریم کی آیت کریمہ "جَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ" سے بھی جعل بسیط کی تائید ہوتی ہے۔

الایمان بہ نعم التصدیق۔ ترجمہ:- یقین کرنا اس کا بہترین تصدیق ہے

تشریح جملہ کے مقصود میں جانے سے پہلے اور ضمیر کا مرجع متعین کرنے سے پہلے ایمان اور تصدیق کی حقیقت سمجھ لینی چاہیئے۔ ایمان کے معنی لغت میں امن دینے اور بےخوف کرنے کے ہیں۔ شریعت میں ایمان نام ہے ان احکام ومسائل کی تصدیق کرنے اور ان کے مان لینے کا جنکے بارے میں معلوم ہو چکا ہے کہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم انکو لیکر مبعوث ہوئے ہیں۔ ہم نے ایمان کی تعریف میں "مان لینے" کا لفظ اس لئے بڑھایا کہ صرف سچ جان لینے کا نام ایمان نہیں ہے جب تک کہ آدمی گرویدہ نہ ہو جائے اور مان نہ لے۔ قرآن کریم میں انکو کافر کہا گیا کہ جنہوں نے سچا تو جانا لیکن مانا نہیں ارشاد ہے "وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا اَنْفُسُهُمْ" (کافروں نے اسکا انکار کر دیا اور نہ مانا حالانکہ ان کے دل اس کو سچا جان رہے تھے) تصدیق کے معنی ہیں کسی حکم خبری کے بارے میں دل کا معتقد ہونا اور اسکو تسلیم کرنا۔ منطق میں تصدیق واعتقاد گمان غالب کو بھی شامل ہوتا ہے جس میں غیر کا بھی احتمال ہوتا ہے۔ لیکن ایمان کی تعریف میں تصدیق سے مراد یقین ہے جس میں جانب مخالف کا قطعاً احتمال نہیں

ایک بحث علماء اسلام میں یہ بھی چلی ہے کہ ایمان آیا بسیط ہے یا مرکب؟ بعض حضرات ایمان کو تین جزوں سے مرکب مانتے ہیں اور ایمان کی تعریف ان لفظوں میں کرتے ہیں "الایمان ھو تصدیقٌ بالجنان، واقرارٌ باللسان وعملٌ بالارکان" یعنی ایمان دل کی تصدیق، زبان کے اقرار اور اعضاء کے اعمال کے مجموعۂ مرکب کا نام ہے بعض کہتے ہیں کہ ایمان دو جزوں سے مرکب ہے تصدیق بالجنان، اقرار باللسان سے۔ محققین، اصولیین، متکلمین کا مسلک یہ ہے کہ ایمان بسیط ہے ایمان صرف تصدیق وتسلیم قلبی کا نام ہے اقرار اس کے لئے اس وقت شرط ہے جب اقرار پر قدرت ہو، محققین کی دلیل آیت کریمہ ہے "قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ" (گنواروں نے کہا کہ ہم ایمان لے آئے کہدیجئے کہ ابھی تم مومن نہیں ہوئے بلکہ تم کہو کہ ہم اسلام لے آئے ایمان اب تک تمہارے دلوں میں جاگزیں نہیں ہوا ہے) اس سے معلوم ہوا کہ

ایمان کا مقام صرف دل ہے زبان نہیں اور ایمان نام صرف یقین قلب کا ہے نہ کہ اقرار لسان کا
ماتن نے تصدیق کا ایمان پر حمل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماتن بھی ایمان کو بسیط قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے اگر تصدیق جزء ہوتی تو اس کا حمل ایمان پر نہ کرتے کیونکہ جزء خارجی کا حمل کل پر جائز نہیں ہے۔
اس تفصیل کے بعد سمجھیئے کہ "الایمان بہ" کی ضمیر کا مرجع اگر ابعد ہے تو حق سبحانہ بھی ہوسکتا ہے اور اس کے اوصاف مذکورہ لایحد ولایتصور الخ بھی ہوسکتے ہیں اس صورت میں ماتن کا مقصود یہ ہوگا کہ حق سبحانہ پر ایمان لانا اور اس کے وجود کا یقین کرنا بہترین تصدیق ہے ، یا حق سبحانہ کے اوصاف مذکورہ پر یقین کرنا بہترین تصدیق ہے اور اگر مرجع اقرب کو ٹھہرائیں تو جبل اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ مرجع ہوگا۔ معنی ہونگے جبل پر یقین رکھنا اور حق سبحانہ کے جاعل وخالق ہونے کا یقین رکھنا اور اس کے جاعل بہ جبل بسیط ہونیکا یقین رکھنا بہترین تصدیق ہے اس کا مفہوم مخالف یہ نکلے گا کہ حق سبحانہ کے سوا کے جاعل ہونے پر ایمان لانا یا جبل مؤلف کا یقین کرنا بری تصدیق اور برا عقیدہ ہے (شکیل احمد تمبوری)

وَالْاِعْتِصَامُ بِہٖ حَبَّذَا التَّوْفِیْقُ ترجمہ:۔ اور اسکو مضبوطی سے تھام لینا بہترین توفیق ہے۔

تشریح:۔ اعتصام باب افتعال سے ہے بمعنی چنگل گرفت دینا ، مضبوطی سے تھام لینا بہ کا مرجع حق سبحانہ ہے یا اس کی صفات مذکورہ ہیں یا عقیدۂ جبل بسیط ہے۔ توفیق کے معنی ہیں خیر کے اسباب کو مہیا کر دینا اس کے مقابلہ میں خذلان ہے جس کے معنی شر کے اسباب مہیا کرنے کے ہیں۔
حَبَّ فعل مدح اور ذا اس کا فاعل ہے التوفیق مخصوص بالمدح ہے معنی ہونگے حق سبحانہ کو یا اس کی صفات مذکورہ کو یا اس کے جاعل بہ جبل بسیط ہونے کے عقیدہ کو مضبوطی سے تھام لینا بہترین توفیق اور حق تعالٰی کی خاص عنایت ہے۔

وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ بُعِثَ بِالدَّلِیْلِ الَّذِیْ فِیْہِ شِفَاءٌ لِّکُلِّ عَلِیْلٍ
ترجمہ:۔ اور اللہ کی رحمت اور اس کی سلامتی نازل ہو اس ذات گرامی پر جو ایسی دلیل کے ساتھ مبعوث ہوئی جس میں ہر بیمار کے لئے شفا ہے۔

تشریح محسن حقیقی جل مجدہٗ کی حمد و ثنا کے بعد اس مقدس ہستی پر درود و سلام بھیج رہے ہیں جو ہمارے اور محسن حقیقی کے درمیان واسطہ و وسیلہ ہے۔ بات یہ ہے کہ تصنیف ہو یا اور کوئی علمی کمال ہو سب اس مبدء فیاض اس علیم و خبیر کے فیضان کا نتیجہ ہے اگر انسان کو اس سے اکتساب فیض نہ ہوتا تو یہ ظلوم و جہول کے سوا کچھ نہ ہوتا غرضیکہ سارے علمی کارنامے مبنی ہیں حق تعالٰی سے اکتساب فیض پر لیکن عام انسانوں کے لئے کوئی موقع نہیں کہ وہ براہ راست اتنی بڑی بارگاہ سے اکتساب فیض کریں کیونکہ یہ انتہائی تلوث اور آلودگی میں ہیں اور وہ بارگاہ ہر طرح مقدس و منزہ ہے دونوں میں کوئی مناسبت نہیں حالانکہ فیضان

کرنے والے اور فیض حاصل کرنے والے میں یک گونہ مناسبت ضروری ہے اس لئے ایک واسطہ کی ضرورت ہوئی جو دونوں عالموں سے مناسبت رکھتا ہو عالم لاہوت سے بھی اور عالم ناسوت سے بھی اور وہ واسطہ جناب محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہیں کہ آپ اپنی بشریت کی وجہ سے عالم ناسوت سے مناسبت رکھتے ہیں اور اپنے روحانی تقدس کی وجہ سے عالم لاہوت سے مناسبت رکھتے ہیں، پس آپ ہی ہیں جو مبدأ فیاض سے لیکر عام انسانوں کو تقسیم کرتے ہیں "انما انا قاسم واللہ یعطی"

صلوٰۃ وسلام کو یکجا اسلئے ذکر کیا ہے کہ آیت میں بھی یہ دونوں چیزیں یکجا ہیں ارشاد ہے یا ایھا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما متن میں صلوٰۃ سے اللہ تعالیٰ کی صلوٰۃ مراد ہے اور اللہ تعالےٰ کی صلوٰۃ اللہ تعالیٰ کی رحمت اور اس کا فیضان خیر ہے۔ سلام سلامتی کے معنی میں ہے یہاں عیوب وآفات سے سلامت رہنا مراد ہے ہمارا یہ دعا کرنا کہ خدایا اپنے نبی پر درود وسلام نازل فرما درحقیقت یہ مظاہرہ کرنا اور یہ خبر دینا ہے کہ حق تعالےٰ نے اپنے نبی پر رحمتیں نازل فرمائیں اور انکو اور ان کے لائے ہوئے دین کو تمام عیوب اور تمام آفتوں سے صحیح سالم رکھا۔

علےٰ من بُعِثَ۔ بُعِثَ بصیغہ ماضی مجہول باب فتح سے ہے بعث کے معنی ہیں رسول بنانا، پیغمبری دینا بالدلیل۔ دلیل سے دلیل رسالت مراد ہے اور دلیل رسالت قرآن حکیم ہے کیونکہ قرآن اپنے معجزانہ مضامین اور بے نظیر کلمات اور لاجواب مضامین کی وجہ سے اس پر دلیل ہے کہ یہ اللہ ہی کا کلام ہے کسی انسان کا کلام ہوتا تو انسان اسکے مثل پر قادر ہوتے اور جب قرآن کا کلام الٰہی ہونا ثابت ہوا تو اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ جن پر یہ کلام اترا وہ اللہ کے رسول ہیں کیونکہ اللہ کا کلام اللہ کے رسولوں ہی پر اترتا ہے پس قرآن حکیم دلیل ہے آپ کی رسالت پر

الذی فیہ شفاء لکل علیل یہ جملہ الدلیل کی صفت ہے۔ شفاء زوال مرض کو کہتے ہیں قرآن حکیم میں ہر بیمار اور ہر بیماری کے لئے شفاء ہے خواہ وہ بیماری روحانی ہو خواہ جسمانی۔ روحانی شفاء ہونا تو محتاج بیان نہیں کیونکہ قرآن علاج ہے کبر کا، نخوت کا، جہل کا، بخل وغیرہ کا اور جسمانی شفاء یہ ہے کہ بخار کا دفع کرنا، درد کا دفع کرنا وغیرہ قرآن حکیم کی آیتوں کے خواص میں سے ہے جیسا کہ ارشاد ہے اِنَّ الفاتحۃ دواءٌ لکل داءٍ (سورہ فاتحہ ہر بیماری کا علاج ہے) خود قرآن حکیم میں ہے وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ۔ قرآن حکیم کے شفاء ہونے میں کوئی کلام نہیں بس شرط یہ ہے کہ اس نسخہ کو اپنی زندگی میں استعمال کیا جائے۔

وَعَلٰی آلہ واصحابہ الذین ھم مقدمات الدین ونجم الھدایۃ والیقین

ترجمہ:- اور رحمت کاملہ اور سلامتی ہو آپ کی آل اور آپ کے اصحاب پر جو دین کے پیشوا اور ہدایت کی دلیل تھے۔

تشریح:- آل دراصل اہل تھا ھ کو ہمزہ سے بدل دیا گیا پھر ہمزہ الف سے تبدیل ہو کر آل ہو گیا

آل اور اہل میں فرق یہ ہے کہ آل کا استعمال صرف ان کی نسل کے لئے ہوتا ہے جنکو دنیاوی یا دینی شرافت حاصل ہوتی ہے اور اہل کیلئے شرفار کی نسل ہونا شرط نہیں ہے بلکہ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ وہ باعقل و باشعور کی نسل ہو۔ یہاں آل نبی سے مراد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات، آپ کی دختران نیک اختر آپ کے دونوں نواسے رضی اللہ عنہم ہیں

اصحاب صاحب کی جمع ہے جیسے اطہار طاہر کی جمع ہے۔ یا اصحاب جمع ہے صَحْبٌ کی جیسے انہار جمع ہے نَہْرٌ کی یا اصحاب جمع ہے صَحِبٌ کی جیسے انمار جمع ہے نَمِرٌ کی۔ اصحاب وہ خوش قسمت ہستیاں ہیں جو نبی کی صحبت سے مشرف ہوئیں اور نبی ہی کے عہد مبارک میں ایمان کی دولت سے مالا مال ہوئیں۔ شرف صحبت ثابت ہونے کے لئے یہ ہرگز ضروری نہیں کہ انہوں نے نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت بھی کی ہو صحابہ اور اصحاب میں فرق یہ ہے کہ صحابہ خاص ہے نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے رفقار کے ساتھ اور اصحاب عام ہے غیر نبی کے رفقار کو بھی اصحاب کہا جاسکتا ہے اس لئے فرد کی نسبت کی صورت میں صحابی کہتے ہیں اصحابی نہیں کہتے۔ تحریر کندیا میں ہے کہ اگر آل سے مراد اہل بیت ہیں تو اصحاب کا ذکر آل کے بعد ذکر عام بعد خاص ہوگا اور اگر آل سے ہر مومن متقی مراد ہے جیسا کہ حدیث میں ہے كُلُّ تَقِيٍّ وَنَقِيٍّ فَهُوَ آلِيْ ہر مومن جو ستھرا نکھرا ہو وہ میری آل ہے تو اصحاب کا ذکر ذکر خاص بعد عام ہوگا۔

مقدمات الدین مقدمہ بمعنی موقوف علیہ ہے اور دین اس قانون الٰہی کا نام ہے جو لوگوں کو بشرطیکہ انھیں اختیار محمود اور ذوق سلیم ہو خیر مستقل تک پہونچاتا ہے۔ صحابہ کرام مقدمات دین یا دین کا موقوف علیہ باین معنی ہیں کہ وہ ہمارے درمیان اور ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان واسطہ ہیں انہی کے واسطہ سے کتاب وسنت ہم تک پہونچی ہے، نیز ان کی محبت وعقیدت پر ہمارے دین کا دارومدار ہے اگر ذرا بھی ان کی طرف سے دل میں میل آیا تو رسالت کی جناب عالی منقبض ہوجائے گی اور رسالت کا منقبض ہونا امتی کے ایمان کا غارت ہونا ہے گویا بغض صحابیت مستلزم ہے بغض رسالت کو اور بغض رسالت مستلزم ہے کفر کو پس نتیجہ یہ نکلا کہ بغض صحابہ مستلزم ہے کفر کو۔ فرمایا پیغمبر اسلام علیہ التحیۃ والسلام نے :- " اللّٰهَ اللّٰهَ فِيْ أَصْحَابِيْ مَنْ أَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّيْ أَحَبَّهُمْ وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَبِبُغْضِيْ أَبْغَضَهُمْ وَمَنْ آذَاهُمْ فَقَدْ آذَانِيْ وَمَنْ آذَانِيْ فَقَدْ آذَى اللّٰهَ وَمَنْ آذَى اللّٰهَ فَيُوْشِكُ أَنْ يَأْخُذَهٗ " (ترمذی)

ترجمہ :- میرے اصحاب کے بارے میں اللہ سے ڈرو، اللہ سے ڈرو۔ جس نے انکو محبوب رکھا اس نے میری محبت کے ساتھ محبوب رکھا، اور جس نے ان سے بغض رکھا میرے بغض کے ساتھ بغض رکھا اور جس نے انکو اذیت پہونچائی اس نے مجھ کو اذیت پہونچائی اور جس نے مجھ کو اذیت پہونچائی اس نے اللہ کو اذیت پہونچائی اور جس نے اللہ کو اذیت پہونچائی اس کے بارے میں یہی اندیشہ ہے کہ اللہ تعالےٰ اس کو مبتلائے عذاب کریگا۔

حجج جمع ہے حجت کی حجۃ بمعنی غلبہ ہے۔ ہدایت حق تک پہونچانے یا حق کی راہ دکھانے کے معنی میں ہے یقین حق کا اعتقادِ جازم ہے۔ صحابۂ کرام ہدایت ویقین کی حجت بایں طور تھے کہ ان کی وجہ سے ہدایت وایمان کو غلبہ ہوا ان کی جانبازیوں اور سرفروشیوں نے ہدایت وایمان کو چار چاند لگائے، ان کے والہانہ وعاشقانہ جذبے نے کتاب وسنت کو ہر کتاب اور ہر طریقہ پر فائق رکھا
یہ تقریر اس وقت ہے جب حجت کو لغوی معنی میں لیا جائے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حجت اصطلاحی معنی میں ہو اصطلاح میں حجت دلیل ومل کو کہتے ہیں اب مفہوم یہ ہوگا کہ صحابہ کرام دین کے لئے دلیل راہ ہیں۔

استطراد:۔ پورا خطبہ آپ کی نظر سے گذر گیا اب مقدمہ کا نمبر ہے مقدمہ میں جانے سے پہلے خطبہ کے محاسن لفظی پر دوبارہ نظر ڈالیئے آپکو مصنف کی براعت اسلوب کا اندازہ ہوگا کہ کس طرح پورے خطبہ کے خدوخال کو براعتِ استہلال کی صفت کے زیور سے آراستہ کر دیا ہے۔ براعت استہلال کے معنی ہیں خطبہ میں ایسے الفاظ کا لانا جو مقصود کتاب کی جانب اشارہ کرتے ہوں اب آپ اس تعریف کا آئینہ رکھیئے اور لا یحد سے لیکر ما بعد تک ایک ایک فقرے کے چہرے کو اسمیں دیکھتے جائیے لا یحد میں براعت استہلال ہے حدتام اور حد ناقص کی یعنی لا یحد اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ آگے حدتام اور حد ناقص کی بحث آتی ہے لا یتصور سے تصور مع اقسامہ کی جانب اور لا ینتج سے نتیجہ اور اشکال کی جانب اشارہ ہے۔ لفظ جنس اور جہات اس طرف غمازی کرتا ہے کہ آئندہ اس قسم کی بحثیں بھی آرہی ہیں۔ جبل الکلیات والجزئیات" کا جملہ کلیات اور جزئیات کے مسائل کا وعدہ کر رہا ہے۔ نعم التصدیق سے تصدیق کی یاد تازہ ہوتی ہے نعث بالدلیل سے دلیل وحجت پر روشنی پڑتی ہے مقدمات الدین سے مقدمہ کا سراغ لگتا ہے اور حجج الہدایۃ والیقین میں حجت اور یقین کا اشارہ مضمر ہے۔ الغرض پورا خطبہ صناعت وبداعت کے ہیروں سے جڑا ہوا ہے (شکیل احمد)

اما بعد فہذہٖ رسالۃٌ فی صناعۃِ المیزان سمیتہا بسلم العلوم اللّٰہم اجعلہ بین المتون کالشمس بین النجوم

ترجمہ:۔ بہر حال حمد وصلوٰۃ کے بعد تو یہ ایک رسالہ ہے فن منطق میں جس کا نام رکھا ہے میں نے سلم العلوم خدایا اس کو تمام کتابوں کے درمیان ایسا کر دے جیسے سورج ستاروں کے درمیان

تشریح:۔ اما حرف شرط ہے بعد قائم مقام شرط ہے " فہذہ رسالۃ " جزا ہے۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ اما شرطیہ کی شرط کے لئے جملہ فعلیہ شرطیہ ہونا ضروری ہے پس یہاں اما حرف ایک کلمہ پر اور وہ بھی اسم پر کیونکر داخل ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس فقرے میں تقدیر عبارت مانی گئی ہے اور اس کی توجیہ وتاویل کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اصل عبارت " مہما یکن من شئ بعد الحمد والصلوٰۃ فہذہ رسالۃ فی صناعۃ المیزان " تھی مہما یکن من شئ مبتدا متضمن بمعنی شرط تھا فہذہ الخ خبر متضمن بمعنی جزاء تھا جب تخفیف مطلوب ہوئی تو مہما اور یکن کی جگہ اما کو رکھدیا گیا اب اما دو چیزوں کے

قائم مقام ہوا تھا کہ جو کہ مبتدا ہے اور یکن کے جو کہ فعل شرط ہے جن کی نیابت کی وجہ سے اس کے بعد فا کا آنا لازم ٹھہرا اور دونوں کی نیابت کی وجہ سے کئی تقاضے پیدا ہوئی ان تقاضوں کو اس طرح پورا کیا گیا کہ اما کے بعد لفظ بعد رکھا گیا جو اہمیت کے تقاضے کو پورا کر رہا ہے اور فہنذہ پر جو کہ جزا ہے فا آئی جو شرطیت کے تقاضے کو پورا کر رہی ہے، مہما یکن من شیٔ کے معنی یہ ہیں کہ اگر حمد و صلوۃ کے بعد کوئی چیز بھی دنیا میں وجود پذیر ہو سکتی ہے تو اس ماحضر فی الذہن کا رسالۂ منطق ہونا بھی وجود پذیر ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ دنیا میں بہت سی چیزیں وجود پذیر ہیں پس ثابت ہوا کہ ماحضر فی الذہن کا علم منطق میں ہونا بھی متحقق اور طے شدہ ہے

بَعْدُ مضاف الیہ کے محذوف منوی ہونے کی وجہ سے مبنی بر ضمہ ہے اصل وجہ یہ ہے کہ جب بعد کے مضاف الیہ کو حذف کر دیا گیا تو اس کی تلافی کے لئے بَعْدُ کو مبنی بر ضمہ کر دیا گیا۔ اور ضمہ ہی پر مبنی اس لئے کیا گیا کہ ضمہ تمام حرکتوں میں قوی ترین حرکت ہے

هٰذِهٖ سے منطق کے ان مسائل اور تعبیرات کی طرف اشارہ ہے جو مصنف کے ذہن میں مستحضر ہیں بالفاظ دگر ہٰذہ سے الفاظ اور معانی کے اس مجموعہ کی طرف اشارہ ہے جو مصنف کے ذہن میں حاضر ہے بعض حضرات نقوش کو بھی مشار الیہ میں شامل کرتے ہیں لیکن تحریر کندیا اور بحر العلوم کی رائے کے مطابق یہ ایک مہمل خیال ہے

رِسَالَةٌ بروزن کِتَابَةٌ مصدر ہے اسم مفعول کے معنی میں ہے گویا رسالۃ بمعنی مرسلۃ ہے اور مرسلۃ سے مراد مسائل مرسلہ ہے یعنی یہ مسائل ہیں جو طالبین کی خدمت کے لئے پیش کئے جا رہے ہیں اور جہاں کہیں کوئی منطق کا دلدادہ ہے اس کے لئے بصورت کتاب ارسال کئے جا رہے ہیں

صِنَاعَةٌ بروزن رِسَالَةٌ پیشہ، ہنر، وہ علم و فن جس میں پوری مہارت اور کامل دستگاہ ہو۔

اَلْمِيْزَان ترازو۔ یہاں فن منطق مراد ہے منطق کو میزان اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس سے رائیں اور فکریں تولی جاتی ہیں جو منطق کے قوانین کے مطابق ہوتی ہیں وہ صحیح ہوتی ہیں اور جو اس کے قوانین کے مطابق نہیں ہوتیں وہ فاسد ٹھہرتی ہیں۔

سُلَّمُ الْعُلُوْم علوم کی سیڑھی علوم کا زینہ۔ اس رسالہ کا نام سلم العلوم اس لئے رکھا ہے کہ اس کو پڑھ کر بام علوم تک انسان رسائی حاصل کر سکتا ہے۔

بَيْنَ الْمُتُوْنِ متون جمع ہے مَتْن۔ بفتح التاء کی متن وہ کتاب ہے جو اپنے ایجاز و جامعیت کی وجہ سے محتاج شرح ہو مصنف نے اپنی کتاب کے لئے دعا کی ہے کہ خدایا اس رسالہ کو ایسا بنا دے جیسا کہ سورج ستاروں کے درمیان ہوتا ہے۔ یعنی جس طرح سورج کے آنے سے ستارے مدھم ہو جاتے ہیں یا چھپ جاتے ہیں اسی طرح اس متن کو اس قدر شہرت عطا فرما اتنی مقبولیت سے نواز دے کہ دوسرے متن اس کے مقابلے میں گمنام ہو جائیں اور یہ کتاب دوسری کتابوں کی یاد دلوں سے بھلا دے حق تعالیٰ نے ماتن کی یہ دعا قبول

فرمائی اور سلم کو ایسی ہی شہرت بخشی۔

مُقَدِّمَۃ اس لفظ کے بارے میں ظاہر عقل یہ فیصلہ کرتی ہے کہ یہ دال کے فتحہ کے ساتھ اسم مفعول کا صیغہ ہے اور اس کے معنی مقدم کئے ہوئے آگے رکھے ہوئے، پہلے لائے ہوئے کے ہیں، چونکہ مقدمہ کتاب میں سر کتاب لایا جاتا ہے اس لئے اس معنی میں کوئی تکلف نہیں کرنا پڑتا اور چونکہ اصل لغت میں تَقَدَّم متعدی ہے اس لئے اس صورت میں تعدیہ بھی برقرار رہتا ہے لیکن امام عربیت علامہ جار اللہ زمخشری نے فائق میں تنبیہ کی ہے کہ مقدِّمہ دال کے کسرہ کے ساتھ ہے اس کو دال کے فتحہ سے پڑھنا باطل ہے اس تنبیہ کی بنیاد پر یہی طے ہوا کہ مقدِّمہ دال کے کسرہ کے ساتھ ہے اب شبہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ دال کے کسرہ سے پڑھنا مفہوم کے اعتبار سے نادرست ہے کیونکہ اس کا ترجمہ ہوگا دوسرے کو مقدم کرنے والا اور واقعہ یہ ہے کہ یہ خود دوسرے کا مقدم کیا ہوا ہے نہ کہ دوسرے کو مقدم کرنے والا ہے۔ اس شبہ کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ صیغہ لازم یعنی متقدمہ (مقدم ہونے والا) کے معنی میں ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ مقدمہ میں تقدیم یعنی مقدم کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں، کیونکہ جو لوگ مقدمہ پڑھ کر کتاب پڑھتے ہیں وہ لوگوں پر علم فہم میں فائق اور مقدم رہتے ہیں جو مقدمہ پڑھے بغیر کتاب پڑھ ڈالتے ہیں اب عالمانہ زبان میں یوں کہئے کہ مقدمہ اپنے عالم کو مقدم رکھتا ہے اس پر جو مقدمہ سے جاہل ہے۔ مقدِّمہ کا ماخذ مقدمۃ الجیش ہے مقدمۃ الجیش لشکر کا وہ دستہ اور لشکر کی وہ ٹولی ہے جو لشکر سے آگے بھیجدی جاتی۔ یہ ہندی میں اس کو ہراول دستہ کہتے ہیں۔ اب ایک بحث یہ رہ گئی کہ مقدمہ کی تعریف کیا ہے اور اس کے استعمال کتنے ہیں؟ علامہ سعد الدین تفتازانی کی رائے یہ ہے کہ لفظ مقدمہ مشترک ہے دو معنی میں۔ مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب

مقدمۃ العلم۔ وہ چیزیں جن پر علم کا آغاز موقوف ہو اور وہ چیزیں حد کا علم، موضوع کا علم اور غایت و غرض کا علم ہے

مقدمۃ الکتاب۔ کتاب کا وہ حصہ ہے جو مقصود کتاب سے پہلے مذکور ہو اور مقصود میں نافع ہو دونوں تعریفوں کو سامنے رکھ کر یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ امور ثلثہ یعنی فن کی تعریف فن کا موضوع فن کی غایت مقدمۃ العلم بھی ہیں اور مقدمۃ الکتاب بھی ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ مقدمۃ العلم کا مصداق ان امور ثلثہ کے مفاہیم و معانی ہیں اور مقدمۃ الکتاب کا مصداق وہ الفاظ ہیں جن سے ان مفہوموں کو تعبیر کیا جاتا ہے

متقدمین میں صرف مقدمۃ العلم کی اصطلاح رائج تھی مقدمۃ الکتاب کی اصطلاح علامہ سعد الدین تفتازانی کی ایجاد ہے اب سوال یہ ہے کہ تفتازانی نے اصطلاح جدید کی زحمت کیوں فرمائی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تفتازانی کی نگاہ میں اصطلاح قدیم میں ایک عیب نکلتا تھا اور وہ یہ ہے کہ اہل منطق کے اس جملہ مُقَدِّمَۃٌ فِی الْاُمُوْرِ الثَّلٰثَۃِ میں ظرف اور مظروف میں عینیت یعنی دونوں کا ایک ہونا لازم آتا تھا اسی کو ظرفیت الشئی لنفسہ کہتے ہیں مختصر لفظوں میں یوں کہئے کہ قدیم اصطلاح میں ظرفیۃ الشئ لنفسہ لازم آتی ہے اور وہ اس طرح کہ مقدمۃ فی الامور ثلثہ میں مقدمۃ مظروف ہے اور امور ثلثہ ظرف ہے اور مقدمہ اور امور ثلثہ دونوں ایک ہی چیز ہیں تفتازانی کی اصطلاح جدید میں یہ عیب رفع ہوجاتا ہے اور ظرف و مظروف کی عینیت باقی نہیں رہتی کیونکہ اصطلاح جدید کے پیش نظر مقدمۃ فی الامور

الثلثہ میں یہ کہدیا جائے گا کہ مقدمۃ سے مراد مقدمۃ العلم ہے جو نام ہے مفاہیم اور معانی کا اور الامور الثلثہ سے مراد مقدمۃ الکتاب ہے جو نام ہے الفاظ کا پس مظروف معانی بنے اور الفاظ ظرف بنے مظروف اور ظرف دو الگ چیزیں ہوگئیں۔
الحاصل مقدمہ مشترک لفظی ہے امور ثلثہ کے الفاظ اور انکے معانی کے درمیان، اور علامہ بحر العلوم لکھنوی اور محقق سیالکوٹی کی رائے یہ ہے کہ مقدمۃ الکتاب کی جدید اصطلاح گھڑنے کی کوئی حاجت نہیں یہ ایک بے سود زحمت ہے۔ مقدمہ صرف ایک معنی ما یتوقف علیہ الشروع فی العلم کے لئے وضع ہوا ہے اور یہی اس کے حقیقی معنی ہیں اس حقیقی معنی کا مصداق امور ثلثہ کا علم اور ان کا ادراک ہے یعنی فن کی تعریف کا علم، فن کے موضوع کا علم، فن کی غرض کا علم۔ لیکن مجازا ان الفاظ و تعبیرات پر بھی مقدمہ کا لفظ بولا جاتا ہے جو امور ثلثہ کے مفہوم پر دلالت کرتی ہیں پس مقدمۃ فی الامور الثلثۃ میں مقدمۃ سے مراد امور ثلثہ کے ادراکات اور علوم ہیں اور امور ثلثہ سے مراد الفاظ ہیں معانی مظروف ہیں اور الفاظ ظرف ہیں پہلے معنی میں مقدمہ کا استعمال حقیقت ہے اور دوسرے معنی میں مجاز ہے لہذا زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ مقدمہ میں حقیقت اور مجاز کی شکلیں نکال لی جائیں نہ یہ کہ اس میں اشتراک مانا جائے اور اصطلاح جدید کی زحمت اٹھائی جائے، کیونکہ اَلْمَجَازُ اَوْلٰی مِنَ الْاِشْتِرَاكِ

اس اختلافی مسئلہ سے ذہن کو یکسو کر لینے کے بعد مقدمہ کی وضاحتی تعریف ذہن نشین کرلی جائے۔ یہاں مقدمہ ان تین چیزوں کا نام ہے جن پر فن منطق کا شروع کرنا موقوف ہے۔ منطق کی تعریف۔ منطق کی غرض۔ منطق کا موضوع اور موقوف ہونے سے مراد موقوف کا موقوف علیہ پر مرتب ہونا ہے جس کو اِنْ وُجِدَ وُجِدَ اور مصحح لدخول الفاء کے لفظوں سے تعبیر کیا جاتا ہے یہاں لَوْلَاہُ لَامْتَنَعَ والا توقف مراد نہیں ہے مثلاً شروع فی العلم موقوف ہے اور امور ثلثہ موقوف علیہ ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ شروع فی العلم امور ثلثہ پر مرتب ہے یعنی جو شخص امور ثلثہ کا علم حاصل کرلے وہ اس کے بعد علم کو شروع کر سکتا ہے یہ معنی ہرگز نہیں کہ اگر امور ثلثہ کا علم نہ ہو تو علم کا شروع کرنا ہی ممکن نہ ہو۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ توقف سے مراد لولاہ لامتنع ہی ہے لیکن موقوف مطلق شروع فی العلم نہیں بلکہ الشروع فی العلم علی وجہ البصیرۃ ہے اب مقدمہ کے معنی یہ ہوگئے وہ چیزیں جن پر علم کی بصیرت موقوف ہو اور ظاہر ہے کہ بصیرت امور ثلثہ کے بغیر ناممکن ہے۔ ماتن نے مقدمہ کے ذیل میں امور ثلثہ کے سوا کچھ اور بھی چیزیں ذکر کی ہیں مثلاً علم کی تعریف، علم کی قسمیں، بداہت و نظریت، امہات مطالب وغیرہ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ چیزیں امور ثلثہ کے لئے موقوف علیہ کا درجہ رکھتی ہیں اگر یہ چیزیں نہ ہوں تو امور ثلثہ کا تحقق نہیں ہوسکتا مثال کے طور پر جب تک بدیہیات اور نظریات کی قسمیں نہیں نکلتیں اس وقت تک نظر و فکر متحقق نہیں ہوتی اور جب تک نظر و فکر کا تحقق نہیں ہوتا اس وقت تک نظر و فکر میں غلطی واقع ہونے کا بھی تصور نہیں ہوتا اور جب تک غلطی کا ثبوت نہیں ہوتا اس وقت تک منطق کی ضرورت اور منطق کی حقیقت ثابت نہیں ہوتی۔ اسی طرح نظر و فکر جس کا دوسرا نام طلب مجہولات بالمعلومات ہے اس کا تحقق امہات مطالب ہی سے ہوتا ہے پس مذکورہ بحثیں چونکہ امور ثلثہ سے گہرا تعلق رکھتی ہیں اس لئے مقدمہ کے تحت ان کا ذکر کیا گیا ہے۔

العلم التصور وهو الحاضر عند المدرك

ترجمہ:- علم تصور ہے اور علم وہ ہے جو مدرک کے پاس موجود ہے

تشریح:- اس عبارت میں دو چیزیں قابل بحث ہیں ایک لفظ التصور دوسرے الحاضر عند المدرک لیکن ان دونوں بحثوں میں جانے سے پہلے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں حضوری حصولی علم کی یہی تقسیم اول ہے اور علم انہی قسموں میں منحصر ہے

علم حضوری:- معلوم کا بذاتہ مدرک کے پاس موجود ہونا ہے جس طرح خارجی مشاہدات ہماری آنکھوں کے سامنے موجود ہیں۔ یا جس طرح آئینہ دیکھنے والا اپنے خارجی وجود کے ساتھ آئینہ کے سامنے کھڑا ہوتا ہے علم حضوری میں علم اور معلوم دونوں ذاتاً و اعتباراً ایک ہوتے ہیں حق تعالیٰ کو تمام عالم کا جو علم ہے وہ علم حضوری ہے اور انسانوں کو جو اپنے نفوس کا علم ہے وہ بھی حضوری ہے مگر پہلا حضوری قدیم ہے اور دوسرا حضوری حادث ہے

علم حصولی:- شئے کی صورت اور اس کی حقیقت کلیہ کا مدرک کے پاس حاصل ہونا ہے علم حصولی کی دو قسمیں ہیں تصور فقط تصدیق۔

اس مختصر تمہید کے بعد اصلی بحث شروع کی جاتی ہے ماتن نے العلم کے بعد التصور کا لفظ رکھا ہے اور التصور کا العلم پر حمل کیا ہے اس حمل سے اس بات پر تنبیہ کرنی مقصود ہے کہ علم اور تصور مرادف ہیں دونوں ہم معنی ہیں اور یہ طے شدہ ہے کہ تصور کی تعریف وہی ہے جو علم حصولی کی تعریف ہے پس ثابت ہوا کہ "العلم التصور" میں العلم سے مراد علم حصولی ہے، اور تصور فقط، اور تصدیق کا مقسم بھی علم حصولی ہی ہے۔ دوسری چیز "ہو الحاضر عند المدرک" ہے اس میں ہُوَ کی ضمیر مطلق علم کی طرف راجع ہے جو اپنے مقید یعنی علم حصولی کے ضمن میں موجود ہے۔ گویا یہ تعمیم بعد التخصیص ہے۔ مقسم علم خاص کو بنایا گیا ہے اور تعریف علم عام کی کی گئی۔ اور ہم نے مطلق علم کو مرجع اس لئے قرار دیا ہے کہ "الحاضر عند المدرک" کی تعریف مطلق علم ہی کی تعریف ہے علم کی کسی قسم خاص کی تعریف نہیں ہے اس تعریف میں علم حضوری اور علم حصولی کے اقسام آجاتے ہیں کیونکہ الحاضر کے معنی موجود ہونے والا، پاس آنے والا حاضر ہونے والا کے ہیں اب یہ وجود حضور خواہ بلاواسطہ ہو جیسا کہ علم حضوری میں ہے خواہ بواسطۂ صورت ہو جیسا کہ علم حصولی میں ہے نیز یہ حضور ذاتیات کے ذریعہ ہو جیسا کہ علم بالکنہ اور علم بکنہہ میں ہے یا عرضیات کے ذریعہ ہو جیسا کہ علم بالوجہ اور علم بوجہہ میں ہے غرضیکہ الحاضر تمام قسموں کو شامل ہے علم حضوری کو علم حصولی کو علم بالکنہ اور علم بکنہہ کو اور علم بالوجہ اور علم بوجہہ کو۔ اسی طرح ماتن نے فی ظرفیہ کے ساتھ فی المدرک نہیں کہا ہے بلکہ عند المدرک کہا ہے کیونکہ فی المدرک میں صرف کلیات کا علم آتا ہے اس لئے کہ کلیات ہی ہیں جن کا ظرف قوت مدرکہ ہے جزئیات تو قوت مدرکہ کے نزدیک ایک آلۂ باطنی میں رہتی ہیں اسی طرح ماتن نے المدرک فرمایا ہے العقل نہیں کہا ہے کیونکہ عقل کا ثبوت صرف ممکن کے لئے ہے اس لئے کہ عقل اس جوہر مجرد عن المادۃ کا نام ہے جو جزو بدن تو نہیں لیکن قرین

بدن اور مجاز در بدن ہے برخلاف مدرک کے کہ اس کا ذات واجب اور ممکن دونوں پر اطلاق ہو سکتا ہے پس فی العقل میں صرف علم ممکن آتا تھا اور عندالمدرک میں علم ممکن اور علم واجب دونوں شامل ہیں مذکورہ بالا بیان سے ناظرین سمجھ گئے ہونگے کہ ماتن کے ان تین تصرفات الحاصل کی بجائے الحاضر اور فی کے بجائے عند اور العقل کی بجائے المدرک نے تعریف میں کتنا عموم پیدا کر دیا اگر یہ تصرفات نہ ہوتے اور یہ انوکھی تعریف نہ کی جاتی تو یہ عموم ہرگز نہ پیدا نہ ہوتا یہی وجہ ہے کہ ماتن کی دور رس نگاہوں نے نئی تعریف گڑھ لی اور پرانی دو مشہور تعریفیں یعنی "الصورۃ الحاصلۃ فی العقل" اور "حصول صورۃ الشئ فی العقل" چھوڑ دیں۔

وَالْحَقُّ اَنَّہٗ مِنْ اَجْلَی الْبَدِیْہِیَّاتِ نَعَمْ تَنْقِیْحُ حَقِیْقَتِہٖ عَسِیْرٌ جِدًّا

ترجمہ:- اور حق بات یہ ہے کہ علم بدیہیات میں سے روشن ترین بدیہی ہے ہاں اس کی ماہیت کو واشگاف کرنا انتہائی دشوار ہے

تشریح:- یہ بحث علم کی بداہت و نظریت پر ہے، امام رازی فرماتے ہیں علم بدیہی ہے یعنی علم کا جاننا نظر و فکر پر موقوف نہیں ہے علم کو بلا تعریف کے جانا جا سکتا ہے جس طرح سردی اور گرمی کا علم محتاج تعریف نہیں ہے۔ امام غزالی اور متکلمین کہتے ہیں کہ علم نظری ہے اس کا جاننا نظر و فکر پر موقوف ہے اور جس طرح دیگر نظریات تحدید و تعریف اور حد و رسم سے پہچانے جاتے ہیں اسی طرح علم بھی تعریف و تحدید ہی سے پہچانا جا سکتا ہے رہی یہ بات کہ علم کی تعریف آسانی سے کی جا سکتی ہے یا نہیں تو اس بارے میں متکلمین کی رائے یہ ہے کہ علم غیر متعسر التحدید ہے یعنی اس کی تعریف کرنی آسان ہے اور حضرت غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ہے کہ علم متعسر التحدید ہے یعنی اس کی تعریف کرنی انتہائی دشوار ہے۔ امام رازی کی دلیل یہ ہے کہ علم کو اگر نظری مانتے ہیں تو دور لازم آتا ہے دور کے معنی ہیں موقوف علیہ کا موقوف، یعنی شئے خود اپنی ذات پر موقوف ہو جائے جس کو اصطلاح منطق میں توقف الشئ علی نفسہ کہتے ہیں، اور دور اس طرح لازم آتا ہے کہ دوسری چیزوں کا جاننا علم پر موقوف ہے پس علم موقوف علیہ ہوا اور دیگر اشیاء موقوف ہوئیں اب اگر علم نظری ہے تو اسکا جاننا دوسری چیزوں پر موقوف ہوگا پس موقوف علیہ کا موقوف ہونا لازم آیا اور یہ ناجائز ہے لہذا علم کا نظری ہونا ناجائز ہے

متکلمین کی دلیل یہ ہے کہ علم کے لئے جنس بھی ہے اور فصل بھی ہے اور جس کے لئے جنس و فصل میسر آجائیں اس کی تعریف میں کیا دقت ہے۔

علم کے لئے جنس کا ہونا تو یوں ثابت ہے کہ علم مقولات عشر جنکو اجناس عالیہ بھی کہتے ہیں انہیں سے تین مقولوں کے تحت بر سبیل احتمال و بدلیت داخل ہے یعنی یا مقولہ کیف سے ہے یا مقولہ اضافت سے ہے یا مقولہ انفعال سے تعلق رکھتا ہے۔ اور جب علم کے لئے جنس ثابت ہوگی تو اس کے لئے فصل کا ثابت ہونا یقینی ہے اس لئے کہ "کُلُّ مَا لَہٗ جِنْسٌ لَہٗ فَصْلٌ" منطقیوں کا مسلمہ ہے ورنہ لازم آئیگا کہ مبہم محصل ہوئے بغیر پایا جائے جو کہ محال ہے۔ الحاصل علم کے لئے جنس بھی ہے اور فصل بھی ہے اور جو چیز جنس و فصل دونوں سے مرکب ہے وہی تعریف

ہے پس علم کی تعریف سہل ہے اس میں کوئی دقت نہیں ہے
امام غزالی رح کی دلیل یہ ہے کہ تحدید و تعریف کا مدار ذاتیات و عرضیات کا امتیاز ہے یعنی کسی شئی کی تعریف کرنے سے پہلے ایک مرحلہ یہ ہے کہ اس شے کی ذاتی اور عرضی چیزوں کو الگ الگ کر لیا جائے اور یہ پہچان لیا جائے کہ اس کی جنس کونسی ہے اور اس کا عرض عام کیا ہے کونسی چیز فصل ہے اور کونسی چیز خاصہ ہے اور یہ امتیاز محسوسات کی جنس و عرض عام اور فصل و خاصہ میں مشکل ہے کیونکہ جنس عرض عام سے مشتبہ ہو جاتی ہے اور خاصہ فصل سے مشابہ ہو جاتا ہے پس علم جو ایک خالص معقول شئے ہے اس کی جنس و فصل اور خاصہ و عرض عام کا امتیاز مشکل ترین اور دشوار ترین ہے
ماتن کا فیصلہ یہ ہے کہ علم کے دو معنی ہیں ایک معنی اجمالی دوسرے معنی تفصیلی۔
معنیٰ اجمالی جس کو عربی میں ادراک اور فارسی میں دانستن سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ روشن ترین بدیہی ہے یہ معنی ذہن میں بغیر نظر و فکر کے آجاتے ہیں اور بچے اور حمقاء تک اس معنی کو جانتے ہیں۔ البتہ معنی تفصیلی جس میں یہ متعین ہو جائے کہ علم بسیط ہے یا مرکب اور پھر مقولہ کیف سے ہے یا مقولۂ اضافت اور مقولہ انفعال سے ہے وہ نظری بھی ہے اور اس کی تنقیح و تعیین نہایت دشوار بھی ہے کیونکہ یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے اور ہر شخص نے اپنی تحقیق کے مطابق علم کی حقیقت بیان کی ہے جس نے علم کی تعریف حالت ادراکیہ سے کی ہے وہ علم کو مقولۂ کیف سے قرار دیتا ہے۔ جو لوگ حصول صورۃ الشئی کو علم کہتے ہیں ان کے نزدیک علم مقولۂ اضافت کے تحت داخل ہے بعض نے علم کی تعریف قبول النفس سے کی ہے ان کے نزدیک علم مقولۂ انفعال سے ہے
ماتن کے فیصلہ سے بعض حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ بداہت و نظریت کا نزاع لفظی ہے نزاع لفظی یہ ہے کہ فریقین ایک ایسے لفظ کی جانب متوجہ ہوں جو ذو معنیین ہو ایک فریق ایک معنی مراد لے اور اس پر ایک حکم لگا دے اور دوسرا فریق دوسرے معنی مراد لے اور اس پر دوسرا حکم لگا دے۔ علم کی بداہت و نظریت کے اختلاف میں یہی ہوا ہے کہ ایک فریق نے علم کے معنی اجمالی مراد لئے اور اس پر بدیہی ہونے کا حکم لگا دیا اور دوسرے نے علم سے معنیٰ تفصیلی مراد لئے اور اس پر نظری ہونے کا حکم عائد کر دیا اور دونوں حق بجانب ہیں۔
کالنُّورِ وَالسُّرُورِ یہ فقرہ نظیر بھی ہو سکتا ہے اور مثال بھی۔ نظیر اس جزئی کو کہتے ہیں جو ماقبل کی وضاحت کے لئے لائی جائے اور ماقبل کا فرد نہ ہو مثلاً یوں کہیں کہ فاعل مرفوع ہوتا ہے جیسے زیدٌ قائمٌ میں زیدٌ مرفوع ہے یہاں زیدٌ نظیر ہے مثال نہیں۔ مثال اس جزئی کو کہتے ہیں جو ماقبل کی وضاحت کے لئے لائی جائے اور اس کا فرد بھی ہو مثلاً یوں کہیں کہ فاعل مرفوع ہوتا ہے جیسے ضَرَبَ زیدٌ میں زیدٌ۔
نظیر ماننے کی صورت میں دعویٰ بلا دلیل رہیگا۔ مفہوم یہ ہوگا کہ معقولات میں علم اسی طرح روشن بدیہی ہے جس طرح محسوسات میں نور اور وجدانیات میں سرور بدیہی ہیں ظاہر ہے کہ کسی وجدانی یا شعوری چیز کے بدیہی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی عقلی شئے بھی بدیہی ہو
اگر مثال مانتے ہیں تو لفظ علم مقدر ماننا ہوگا عبارت یوں ہوگی "کالعلم بالنور والسرور" مفہوم یہ ہوگا کہ مطلق علم

اسی طرح بدیہی ہے جس طرح علم کے دو خاص فرد علم نور اور علم سرور بدیہی ہیں اور ظاہر ہے کہ بداہت خاص مستلزم ہے بداہت عام کو پس علم نور اور علم سرور کی بداہت مطلق علم کی بداہت کے لئے دلیل ہے حاصل یہ کہ کالنور والسرور کو مثال قرار دینے میں گو ایک لفظ مقدر ماننے کی زحمت ہے مگر دعویٰ مدلل ہو جاتا ہے

فَإِنْ كَانَ إِعْتِقَادًا لِنِسْبَةٍ خَبَرِيَّةٍ فَتَصْدِيقٌ وَحُكْمٌ وَإِلَّا فَتَصَوُّرٌ سَاذَجٌ

ترجمہ :- اب اگر یہ علم نسبت خبریہ کا اعتقاد ہے تو تصدیق اور حکم ہے ورنہ تصور ساذج ہے

تشریح :- یہ علم کی قسموں کا بیان ہے علم کی دو قسمیں ہیں تصدیق اور تصور ساذج تصدیق نسبت خبریہ کے اعتقاد جازم کا نام ہے دراصل اعتقاد کی چھ قسمیں ہیں ظن، وہم، شک، یقین، جہل مرکب، تقلید۔ دلیل حصر یہ ہے کہ اعتقاد جازم ہوگا یا غیر جازم (جازم بمعنی غیر کا احتمال نہ رکھنے والا اور غیر جازم وہ ہے جس میں غیر کا احتمال ہو) اگر غیر جازم ہے تو اس کی تین صورتیں ہیں دونوں جانب برابر ہوں گے یا ایک جانب راجح اور دوسری مرجوح ہوگی اگر دونوں جانب برابر ہیں تو شک ہے اور اگر ایک جانب راجح اور دوسری مرجوح ہو تو جانب راجح ظن ہے اور جانب مرجوح وہم ہے۔

اسی طرح اعتقاد جازم کی دو صورتیں ہیں واقع کے مطابق ہے یا واقع کے مطابق نہیں ہے اگر واقع کے مطابق نہیں ہے تو جہل مرکب ہے اور اگر واقع کے مطابق ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں کسی کے شک پیدا کرنے سے زائل ہو سکتا ہے یا نہیں اگر زائل ہو سکتا ہے تو تقلید ہے اور اگر نہیں زائل ہو سکتا تو یقین ہے۔ تصدیق کی تعریف میں اعتقاد سے اعتقاد جازم مراد ہے لہذا شک اور وہم تصدیق سے خارج ہے پس اگر نسبت خبریہ کا ظن ہو یا اس کا جہل مرکب ہو، یا اس کی تقلید ہو یا یقین ہو تو یہ سب صورتیں تصدیق ہیں اور اگر ایسا نہ ہو تو تصور سادہ ہے تصور ساذج یا تصور ساذج میں کئی صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ نسبت ہی نہ ہو، دوم یہ کہ نسبت تامہ نہ ہو بلکہ ناقصہ ہو، سوم یہ کہ نسبت خبریہ نہ ہو بلکہ انشائیہ ہو چہارم یہ کہ نسبت خبریہ کا شک یا وہم ہو تو یہ سب شکلیں تصور ساذج ہیں

ذیل التشریح :- ماتن نے تصدیق پر حکم کا عطف کیا ہے اس سے اس جانب اشارہ ہے کہ وہ حکماء کی رائے سے اتفاق کئے ہیں۔ دراصل ماہیت تصدیق میں حکماء اور امام رازی کا اختلاف ہے۔ امام رازی فرماتے ہیں کہ تصدیق تصورات ثلثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے حکماء کہتے ہیں کہ تصدیق صرف حکم کا نام ہے اور تصورات ثلثہ اس حکم کے لئے موقوف علیہ ہیں پس تصورات ثلثہ امام رازی کے قول کے مطابق رکن اور شطر ہیں اور حکماء کی رائے کے موافق شرط ہیں۔

وَهُمَا نَوْعَانِ مُتَبَايِنَانِ مِنَ الْإِدْرَاكِ ضَرُوْرَةً

ترجمہ :- اور وہ دونوں ادراک کی دو قسمیں ہیں جو آپس میں متباین ہیں بداہتہً

تشریح :- یہ تصور اور تصدیق کے درمیان نسبت کا بیان ہے ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ دو مختلف حقیقتیں ہیں ان میں سے کوئی ایک دوسری پر صادق

نہیں آتی - کیونکہ ہمارا وجدان خود فیصلہ کرتا ہے کہ تصور علم کی ایک الگ قسم ہے اور تصدیق اس کی دوسری علیحدہ قسم ہے بعض لوگوں نے اس تباین پر دلیل لانے کی کوشش کی ہے اور کہا ہے کہ ان دونوں میں اس لئے تباین ہے کہ ان کے لوازم میں تباین ہے کیونکہ تصور کا لازم یہ ہے کہ وہ ہر شئے سے متعلق ہو جاتا ہے جبکہ تصدیق ہر شئے سے متعلق نہیں ہوتی اور لوازم کا تباین ملزومات کے تباین پر دلالت کرتا ہے ورنہ ایک ہی ذات میں متنافیین کا اجتماع لازم آئیگا پس تصور اور تصدیق کے درمیان تباین ہے مگر یہ دلیل مخدوش ہے اس لئے کہ علی الاطلاق لوازم کا تباین ملزومات کے تباین پر دلیل نہیں ہے چنانچہ سواد اور بیاض ایسے لازم ہیں جن کی ماہتیں متباین ہیں سواد حبشی کو لازم ہے اور بیاض رومی کو لیکن اس کے باوجود انکے ملزومات یعنی حبشی اور رومی میں تباین نہیں ہے بلکہ دونوں ماہیت انسانیہ میں متحد ہیں ہاں! اگر لوازم، لوازم ماہیت ہیں تو ان کا تباین یقیناً ملزومات کے تباین کو مستلزم ہوگا اور کسی لازم کے لئے لازم ماہیت ہونیکا فیصلہ کرنا نہایت دشوار ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جس کو ہم نے لازم ماہیت سمجھا ہے وہ لازم ماہیت نہ ہو بلکہ لازم وجود ہو پس علی الاطلاق لوازم کے تباین کو ملزومات کے تباین کی دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔ لہٰذا یہ استدلال ناقص ہے اسی بنا پر ماتن نے تصور و تصدیق کے تباین کو بدیہی کہا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اس تباین کو ثابت کرنے کے لئے ہم کو استدلال کی حاجت نہیں ہمارا وجدان خود فیصلہ کرتا ہے کہ یہ دونوں متباین حقیقتیں ہیں

ذیل التشریح:- من الادراک کے تعلق میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ اس کا تعلق نوعان سے ہو دوم یہ کہ اس کا تعلق متبائنان سے ہو پہلی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تصدیق اور تصور دونوں ادراک میں لیکن ان دونوں میں تباین کی نسبت ہے گویا ادراک بمعنی حصول صورۃ الشئ یا بمعنی الحاضر عند المدرک ایک جنس ہے اور تصور و تصدیق اس کے دو مختلف فرد ہیں۔ اس تشریح کے مطابق متن میں ان لوگوں پر رد ہے جو تصدیق کو ادراک کے لواحق میں سے مانتے ہیں ادراک نہیں مانتے

دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ یہ دونوں ایسی قسمیں ہیں جن میں ادراک کے اعتبار سے تباین ہے یعنی تصور عین ادراک ہے اور تصدیق لواحق ادراک سے ہے یعنی وہ کیفیت ہے جو ادراک کے بعد ذہن کو پیش آتی ہے

نعم لا حجر في التصور فيتعلق بكل شئ

ترجمہ:- ہاں تصور میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے چنانچہ وہ ہر چیز سے متعلق ہوتا ہے۔

تشریح:- یہ ایک قسم کا استدراک اور غلط فہمی کا ازالہ ہے اور وہ غلط فہمی وهما نوعان متبائنان من الادراک سے پیدا ہو سکتی ہے۔ غلط فہمی یہ ہے کہ جب تصور اور تصدیق کے درمیان تباین ہے تو ان دونوں کا ایک دوسرے سے تعلق بھی نہیں ہو سکتا اس کا ازالہ اس طرح کیا گیا کہ تباین ذاتی تعلق کے منافی نہیں ہے ان دونوں کے درمیان تباین ہونے کے باوجود تصور تصدیق سے متعلق ہو سکتا ہے

اور تصور میں تو کسی قسم کی رکاوٹ ہے ہی نہیں اس میں اتنی وسعت ہے کہ وہ خود اپنی ذات (تصور) سے اور اپنی نقیض (لا تصور) سے اور اپنی ضد (تصدیق) سے الغرض سبھی سے متعلق ہو سکتا ہے کیونکہ ان سب چیزوں کا مفہوم ذہن میں حاصل ہوتا ہے اور کسی شئے کے مفہوم کا ذہن میں حاصل ہو جانا ہی تصور ہے (ظفر امین)

ذیل التشریح: یاد رہے کہ تصور کے تعلق کے بارے میں محققین اور دیگر علماء منطق کا اختلاف ہے دیگر علماء کی رائے یہ ہے کہ تصور حکم یعنی تصدیق سے متعلق نہیں ہوتا لیکن محققین کا مسلک یہی ہے کہ تصور حکم سے بھی متعلق ہوتا ہے ماتن نے "فیتعلق بکل شئ" کہہ کر محققین کی تائید کی ہے۔ بعض لوگوں نے فیتعلق بکل شئ پر یہ اشکال کیا ہے کہ یہ عبارت خطبہ کے لا یتصور سے متناقض ہے یعنی خطبہ میں مصنف نے تو یہ کہا ہے کہ حق تعالیٰ کا تصور نہیں ہو سکتا اور یہاں یہ دعوے ہے کہ تصور ہر شئے سے متعلق ہوتا ہے حتی کہ حق تعالیٰ سے بھی

اس کا جواب یہ ہے کہ ماقبل میں ایک خاص قسم کے تصور کی نفی کی گئی تھی یعنی تصور بالکنہ اور بکنہہ کی اور یہاں مطلق تصور کا اثبات مقصود ہے خواہ بالوجہ ہو خواہ بوجہہ ہو پس یہ دونوں قسمیں واجب تعالیٰ کے لئے ثابت ہو سکتی ہیں (شکیل احمد تمبوری)

وَهٰهُنَا شَكٌّ مَشْهُوْرٌ وَهُوَ اَنَّ الْعِلْمَ وَالْمَعْلُوْمَ مُتَّحِدَانِ بِالذَّاتِ فَاِذَا تَصَوَّرْنَا التَّصْدِيْقَ فَهُمَا وَاحِدٌ وَقَدْ قُلْتُمْ اَنَّهُمَا مُتَخَالِفَانِ حَقِيْقَةً

ترجمہ: اور یہاں ایک مشہور اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ علم اور معلوم بالذات متحد ہیں پس جب ہم نے تصدیق کا تصور کیا تو وہ دونوں ایک ہو گئے حالانکہ تم نے یہ کہا ہے کہ دونوں اپنی ذات کے اعتبار سے متباین ہیں

تشریح: ھھنا کا مشار الیہ "نوعان متباینان" ہے شک کرنے والے فاضل استر آبادی ہیں یا تحریر کندیا کے مطابق متاخرین کی ایک جماعت ہے۔ اس شک کا سمجھنا چار مقدموں پر موقوف ہے۔

مقدمہ اول یہ ہے کہ اشیاء کا تصور بانفسہا ہوتا ہے باشباحہا نہیں ہوتا یعنی ذہن میں حصول شئے کے مثل کا نہیں ہوتا بلکہ شئے کی ماہیت کلیہ کا حصول ہوتا ہے مثلاً جب ہم کسی انسان کا تصور کرتے ہیں تو ہمارے ذہن میں اس انسان کی شبیہ نہیں آتی بلکہ اس انسان کی ماہیت کلیہ یعنی حیوان ناطق ذہن میں آتی ہے پھر اس ماہیت کلیہ کو ذہن ایسا تشخص دے دیتا ہے جو اس کے خارجی تشخص کے مماثل ہوتا ہے۔

مقدمہ دوم یہ ہے کہ علم اور معلوم ذاتاً متحد ہیں صرف اعتباری فرق ہے یہ مقدمہ اہل منطق کے یہاں مسلم ہے اس لئے اس کی تشریح کی چنداں ضرورت نہیں ہے تاہم بغرض تسہیل و توضیح ہم اس کی تشریح کئے دیتے ہیں علم اور معلوم متحد اس طرح ہیں کہ جس شئے کا آپ نے تصور کیا ہے اور جو شئے ذہن میں پہونچی ہے اس کے دو درجے ہیں پہلا درجہ حصول ہے دوسرا درجہ تشخص ہے درجۂ حصول یہ ہے کہ ذہن اس پر اپنا کام نہ شروع کرے بس امانت کے طور پر محفوظ رکھے اس کے بعد درجۂ تشخص یہ ہے کہ ذہن اس پر اپنا کام شروع کر دے یعنی اس کو

تشخص دیدے اس کو اپنا لے اس کو اپنی گرفت میں لے لے۔ شئی جب تک درجۂ حصول میں ہے معلوم ہے اور جب اس کو تشخص مل جاتا ہے تو وہی شئے علم بنجاتی ہے معلوم ہوا کہ علم اور معلوم ذات کے اعتبار سے متحد ہیں فرق ان میں صرف اس اعتبار سے ہے کہ معلوم درجۂ حصول میں ہے اور علم درجۂ تشخص میں ہے

مقدمۂ سوم یہ ہے کہ تصور ہر شئے سے متعلق ہوتا ہے۔

مقدمۂ چہارم یہ ہے کہ تصور اور تصدیق میں تباین ہے۔ ان مقدمات کو ذہن نشین کرنے کے بعد سمجھئے کہ معترض کہتا ہے کہ تصور اور تصدیق کے درمیان تباین کا دعوے باطل ہے اس لئے کہ اس سے اجتماع متنافیین لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ بھی باطل ہے اور اجتماع متنافیین اس طرح لازم آتا ہے کہ ہم مقدمۂ سوم کی بناء پر زیدٌ قائمٌ کے درمیان جو نسبت ہے اس کا تصور کرتے ہیں کیونکہ تصور ہر شئے سے متعلق ہو سکتا ہے اور نسبت بھی ایک شئے ہے لہٰذا اس سے بھی متعلق ہو سکتا ہے پس تصور علم ہوا اور نسبت معلوم ہوئی اور مقدمۂ اول کی بناء پر یہ دونوں متحد ہوئے اور جب اسی نسبت کا یقین ہوگیا تو یہ یقین تصدیق بن گیا پس گویا تصدیق بھی نسبت سے متعلق ہوئی اور چونکہ تصدیق بھی ادراک اور علم کی قسم ہے اس لئے جب تصدیق نسبت سے متعلق ہوئی تو تصدیق علم ہوئی اور نسبت معلوم ہوئی اور علم اور معلوم متحد ہوتے ہیں لہٰذا تصدیق اور نسبت متحد ہوگئیں اب صورت یہ ہی کہ تصور متحد ہے نسبت سے اور نسبت متحد ہے تصدیق سے اور متحد کا متحد متحد ہوتا ہے لہٰذا تصور اور تصدیق متحد ہوگئے حالانکہ چوتھا مقدمہ یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تباین ہے پس تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک میں اتحاد و تباین دو متضاد وصف جمع ہوگئے یہی اجتماع متنافیین ہے

وحله على ما تفردت به ان العلم فى مسئلة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية فانها من حيث الحصول فى الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم ثم بعد التفتيش يعلم ان تلك الصورة انما صارت علما لان الحالة الادراكية قد خالطت بوجودها الانطباعى خلطا رابطيا اتحاديا كالحالة الذوقية بالمذوقات فصارت صورة ذوقية والسمعية بالمسموعات وهكذا فتلك الحالة تنقسم الى التصور والتصديق فتغايرهما كتغاير النوم واليقظة العارضتين لذات واحدة المتباينين بحسب حقيقتهما فتفكر

ترجمہ:۔ اور اس اشکال کا حل اس تشریح کے مطابق جس میں میں منفرد ہوں یہ ہے کہ علم اتحاد کے مسئلہ میں صورۃ علمیہ کے معنی میں ہے کیونکہ صورت علمیہ حصول فی الذہن کے اعتبار سے معلوم ہے اور قیام بالذہن کے اعتبار سے علم ہے

پھر تفتیش کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ وہ صورت علم اس لئے ہوئی کہ حالت ادراکیہ اپنے وجود ارتسامی کی وجہ سے صورت سے متصل ہو گئی ہے اور اس اتصال نے ان دونوں (صورت علمیہ، حالت ادراکیہ) کے درمیان رابطہ اور اتحاد پیدا کر دیا ہے جیسا کہ حالت ذوقیہ کا اختلاط ہوا ہے مذوقات کی صورتوں سے پس حالت ذوقیہ صورت ذوقیہ ہو گئی ہے اور جیسا کہ حالت سمعیہ کا اختلاط ہوا ہے مسموعات کی صورتوں سے پس حالت سمعیہ صورت سمعیہ ہو گئی ہے اور اسی طرح دیگر محسوسات پس وہ حالت ادراکیہ منقسم ہوتی ہے تصور اور تصدیق کی جانب۔ پس تصور اور تصدیق کا تفاوت خواب اور بیداری کے تفاوت کی طرح ہے کہ دونوں ایک ذات کو عارض ہوتی ہیں اور اپنی حقیقت کے اعتبار سے متبائن ہیں لہٰذا غور کر لو۔

تشریح:۔ یہ شک مشہور کا جواب اور اس کا حل ہے۔ حل کا خلاصہ یہ ہے کہ شک مشہور کے مقدمۂ ثانیہ میں جو علم و معلوم کے اتحاد کا دعوے کیا گیا ہے وہ علم صورت علمیہ کے معنی میں ہے جو درحقیقت علم نہیں ہے اور تصور و تصدیق اس کی قسمیں نہیں ہیں، علم درحقیقت حالت ادراکیہ کا نام ہے اور تصور و تصدیق اسی کی قسمیں ہیں اور حالت ادراکیہ اپنے معلوم کے ساتھ ہرگز متحد نہیں ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ علم دو معنی میں مستعمل ہے اول صورت علمیہ دوم حالت ادراکیہ صورت علمیہ میں علم اور معلوم متحد ہیں یعنی صورت علمیہ جب تک حصول فی الذہن کے درجہ میں ہے معلوم ہے اور یہی جب قیام بالذہن کے درجہ میں آجاتی ہے اور ذہن اس کو تشخص دیدیتا ہے تو علم ہو جاتی ہے لیکن وجدان کی طرف رجوع کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ صورت علمیہ علم نہیں ہے بلکہ علم وہ کیفیت انجلائیہ ہے جو تشخص کے بعد ذہن کو حاصل ہوتی ہے اور ذہن کے ساتھ قائم رہتی ہے اسی کا دوسرا نام حالت ادراکیہ ہے، اب چونکہ صورت علمیہ اور حالت ادراکیہ کا مکان ایک ہے اس وجہ سے ان دونوں میں ربط اور کسی قدر اتحاد پیدا ہو گیا لہٰذا صورت علمیہ کو بھی مجازاً علم کہدیا گیا جس طرح حالت ذوقیہ جو خاصۂ ذوق میں موجود ہے اس کا جب مذوقات کی صورتوں کے ساتھ اتصال ہوا اور دونوں میں اتحادِ مکانی ہوا تو خود حالت ذوقیہ کو صورت ذوقیہ کہا جانے لگا اس مثال سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اتحاد دونوں جانبوں سے ہے اور اثر اس اتحاد کا دونوں جانبوں پر پڑا ہے اگر صورت علمیہ کو حالت ادراکیہ سے متصل ہونے کی وجہ سے علم کہا گیا تو حالت ذوقیہ کو صورت ذوقیہ سے متصل ہونے کی وجہ سے صورت ذوقیہ کہا گیا ہے، الغرض جب علم بمعنی حالت اور اس کے معلوم میں اتحاد نہیں ہے تو اس علم کی دونوں قسموں یعنی تصور و تصدیق اور ان کے معلوم میں بھی اتحاد نہ ہوگا پس جب تصور کا تعلق نسبت حکمیہ سے ہوا تو تصور اور نسبت میں اتحاد نہ ہوگا اور جب تصور اور نسبت میں اتحاد نہ ہوا تو جو اتحاد اس نسبت کے واسطے سے ہے یعنی تصور اور تصدیق کا اتحاد وہ بھی نہ ہوگا پس تصور اور تصدیق دو متبائن حقیقتیں ہیں ان میں اجتماع متنافیین لازم نہیں آتا۔ رہی یہ بات کہ جب یہ دونوں متبائن ہیں تو ان کا شئے واحد سے تعلق کیونکر ہو سکتا ہے سو اس میں کچھ استبعاد نہیں ہے خواب اور بیداری دو متبائن چیزیں ہیں لیکن ایک ہی شخص کو دونوں عارض ہوتی ہیں ایک شخص بیدار بھی ہے اور خوابیدہ بھی ایک وقت میں وہ بیدار ہے دوسرے وقت میں محو خواب ہے۔

ذیل التشریح:۔ ماتن نے اس حل کے بارے میں تفرد کا دعویٰ کیا ہے اس دعوے کو تمام شارحین سلم نے خوب اچھالا ہے کہ ملا صاحب الشرنے یکتائی کا دعویٰ کر دیا جب کہ ان سے پہلے سید ہروی اور علامہ قوشجی اس قسم کا حل پیش کر چکے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس دعوے کو اچھالنا اپنی فکر و نظر کے فقدان کا ثبوت پیش کرنا ہے ہم نے مانا کہ علامہ قوشجی اور سید ہروی دونوں حالت ادراکیہ کے قائل ہیں لیکن ملا صاحب الشہہ کہاں کہتے ہیں کہ ہم حالت ادراکیہ کے قائل ہونے میں متفرد ہیں اور ہم سے پہلے یہ بات کسی کو نہیں سوجھی وہ تو حل کے مجموعہ میں تفرد کا دعویٰ کر رہے ہیں اس میں حالت ادراکیہ کا وجود ماننا بھی ہے اور اس کا صورت علمیہ کیساتھ اختلاط بھی ہے تصور اور تصدیق کو علم کی قسمیں ماننا بھی، علامہ قوشجی صورت علمیہ اور حالت ادراکیہ کے اختلاط کے قائل نہیں ہیں اور ہروی تصدیق کو اقسام علم نہیں مانتے پس ان تمام باتوں کے مجموعہ میں صاحب سلم متفرد ہے اس سے پہلے بحیثیت مجموعی یہ حل کسی نے نہیں پیش کیا (شکیل احمد جمبوری)

ولیس الکلُّ من کل منهما بدیهیًا غیر متوقف علی النظر والا فانت مستغن ولا نظریا متوقفًا علی النظر والا لدار فیلزم تقدم الشئ علی نفسه بمرتبتین بل بمراتب غیر متناهیة فان الدور مستلزم للتسلسل أو تسلسل وهو باطل

ترجمہ:۔ اور نہیں ہے تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک کے تمام افراد کا مجموعہ بدیہی ورنہ پھر تم بے نیاز ہوگے نظر اور فکر سے اور نہ مجموعہ نظری ہے جو موقوف ہو نظر و فکر پر ورنہ دور لازم آئیگا پھر اس کے نتیجہ میں شئے کا اپنی ذات پر دو درجوں سے بلکہ غیر متناہی درجوں سے مقدم ہونا لازم آئیگا پس دور تسلسل کو مستلزم ہے یا براہ راست تسلسل لازم آئے گا اور وہ باطل ہے

تشریح:۔ یہ کلام ضرورت منطق اور تعریف منطق کی تمہید ہے گویا مقدمہ کی دو چیزوں کا سمجھنا اس پر موقوف ہے تمہید کا حاصل یہ ہے کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات نہ بدیہی ہیں اور نہ تمام کے تمام نظری ہیں بدیہی اس لئے نہیں ہیں کہ اس صورت میں استغناء عن النظر لازم آئیگا کیونکہ جب سب بدیہی ہوجائیں گے تو کوئی چیز ہمارے لئے مجہول نہ رہے گی اور نہ ہم نظر و فکر کے محتاج ہونگے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ بہت سی چیزیں ہمارے لئے مجہول ہیں اور ہم ان کے لئے نظر و فکر کے محتاج ہیں۔ اور تمام کے تمام نظری اس لئے نہیں ہو سکتے کہ نظری ہونے کی صورت میں دور لازم آتا ہے اور دور کو تسلسل لازم ہے اس لئے تسلسل بھی لازم آتا ہے اور تسلسل کا لزوم دور کے لزوم پر موقوف نہیں ہے بلکہ براہ راست بھی تسلسل لازم آتا ہے اور تسلسل باطل ہے لہذا سب کا نظری ہونا بھی باطل ہے۔

اس کی تشریح یہ ہے کہ دور کے معنی توقف الشئی علی نفسہ یعنی شئی کا اپنی ذات پر موقوف ہونا ہیں اور تسلسل

کے معنی امور غیر متناہیہ کا بالفعل ترتیب کے ساتھ جمع ہونا ہیں۔ تمام کو نظری ماننے کی صورت میں دور اس طرح لازم آتا ہے کہ ہم دو نظری تصوروں یا تصدیقوں کو آ، ب فرض کرتے ہیں آ نظری ہونے کی وجہ سے ب پر موقوف ہو جائیگا اس صورت میں آ موقوف ہوگا اور ب موقوف علیہ ہوگا اور چونکہ ب بھی نظری ہے اس لئے وہ بھی آ پر موقوف ہوگا اب ب موقوف ہوا اور آ موقوف علیہ ٹھہرا نتیجتاً آ خود آ پر موقوف ہوگیا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے اور موقوف مؤخر ہوتا ہے لہٰذا تقدیم الشئ علی نفسہ بھی لازم آیا اور یہ تقدم بلکہ دو درجے ہے پہلا درجہ یہ کہ آ خود اپنی ذات پر مقدم ہے اور دوسرا درجہ یہ کہ جو چیز اس کی ذات پر مقدم تھی اس پر بھی مقدم ہے اسی دور سے تسلسل بھی لازم آتا ہے لیکن تسلسل سمجھنے کے لئے دو باتیں پیش نظر رہنی چاہئیں پہلی بات یہ کہ شے اور ذات شئے ایک چیز ہیں یعنی جو حکم شے کے لئے ہوگا وہی ذات شئے کے لئے ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ موقوف اور موقوف علیہ میں تباین ہونا چاہئے ان دو باتوں کے بعد ہم کہتے ہیں کہ جب آ موقوف ہے آ پر یعنی موقوف علیہ اور موقوف میں اتحاد ہے تو حسب اصول ثانی تباین پیدا کرنے کے لئے ہم جانب موقوف علیہ میں لفظ ذات بڑھا دیں گے اور کہیں گے آ موقوف ہے ذات آ پر اور حسب اصول اول آ کا موقوف ہونا اس کی ذات کا موقوف ہونا ہے لہٰذا آ کے موقوف ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ذات آ موقوف ہے ذات آ پر اب پھر دونوں متحد ہو گئے، لہٰذا تباین پیدا کرنے کے لئے ہم پھر جانب موقوف علیہ میں لفظ ذات بڑھا دیں گے اور کہیں گے ذات آ موقوف ہے ذاتِ ذاتِ آ پر غرض یہ کہ پہلے اصول کی بناء پر اتحاد لازم آتا رہے گا اور دوسرے اصول کی بناء پر ہم ذات کا لفظ بڑھاتے رہیں گے پس ذات شئے کے غیر متناہی مراتب جمع ہو جائیں گے اور یہی تسلسل ہے یہ تو وہ تسلسل ہے جو دور کی راہ اور دور کے واسطے سے آیا ہے لیکن اگر دور کا واسطہ نہ ہو تو بھی تمام کو نظری ماننے کی تقدیر پر براہ راست تسلسل لازم آتا ہے اس لئے کہ ہر تصور اور ہر تصدیق کا علم غیر پر موقوف ہوگا اور چونکہ سب نظری ہیں اس لئے اس توقف کا سلسلہ غیر متناہی حد تک جاری رہے گا، اور تسلسل باطل ہے لہٰذا جو چیز اس کو مستلزم ہے یعنی تمام کا نظری ہونا بھی باطل ہے۔

لان عدد التضعیف ازید من عدد الاصل وکل عددین احدہما ازید من الآخر فزیادۃ الزائد بعد انصرام جمیع آحاد المزید علیہ فان المبدأ لا یتصور علیہ الزیادۃ والاوساط منتظمۃ متوالیۃ فحینئذ لو کان المزید علیہ غیر متناہ لزم الزیادۃ فی جانب عدم التناہی وھو باطل وتناہی العدد یستلزم تناہی المعدود فتدبر

ترجمہ:- اس لئے کہ تضعیف سے حاصل ہونے والا عدد زائد ہے اصل عدد کے مقابلہ میں، اور وہ دو عدد جن میں ایک دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ ہو تو زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام افراد کے ختم ہونے کے بعد ہوتی ہے، کیونکہ شروع عدد پر زیادتی متصور نہیں ہے اور درمیان کے عدد پیوستہ اور پے در پے ہیں پس اس صورت میں مزید علیہ اگر غیر متناہی ہے تو زیادتی عدم تناہی کی جانب میں لازم آئے گی اور یہ باطل ہے اور عدد کا متناہی ہونا معدود کے متناہی ہونے کو مستلزم ہے لہذا غور کرلو۔

تشریح:- یہ بطلانِ تسلسل کی دلیل ہے۔ اس دلیل کو برہانِ تضعیف کہتے ہیں برہان کا حاصل یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ کا جمع ہونا محال ہے، اس لئے کہ اگر امور غیر متناہیہ کا وجود مان لیا جائے تو اجتماع متنافیین لازم آئے گا یعنی ایک ہی شئے کا متناہی اور غیر متناہی ہونا لازم آئیگا اور وہ اس طرح کہ ہم اُن غیر متناہی چیزوں کو معروض عدد فرض کریںگے اور ہر عدد تضعیف کی صلاحیت رکھتا ہے اور تضعیف شدہ عدد اصل عدد سے زائد ہوتا ہے مثلاً جب دو کے عدد پر دو کی تضعیف ہوئی تو عدد تضعیف چار ہوا اور عدد اصل دو ہوا اور چار دو سے زیادہ ہے اور زائد کی زیادتی مزید علیہ کے شروع میں نہیں ہوسکتی ورنہ اس کا مبدأ ہونا باطل ہوجائیگا اور زیادتی درمیان میں بھی نہیں ہوسکتی ورنہ اعداد کی تنظیم و ترتیب ختم ہوجائے گی لہذا زیادتی مزید علیہ کے آخر میں مزید علیہ کے افراد ختم ہونے کے بعد ہوگی، اب اگر مزید علیہ غیر متناہی ہے اور اس پر زیادتی ہوئی تو گویا اس کے افراد کے ختم ہونے کے بعد زیادتی ہوئی اور افراد کا ختم ہوجانا ہی متناہی ہونا ہے پس ایک ہی چیز کا متناہی اور غیر متناہی ہونا لازم آیا اور یہ اجتماع متنافیین ہے اور ظاہر ہے کہ اجتماع متنافیین محال ہے اس لئے تمام اعداد کا غیر متناہی ہونا بھی محال ہے اور جب ان کا غیر متناہی ہونا محال ہے تو یقیناً اعداد متناہی ہیں اور جب اعداد متناہی ہیں تو جن چیزوں کو یہ اعداد عارض ہوتے ہیں یعنی معدودات و معروضات وہ بھی متناہی ہیں کیونکہ عدد کی تناہی معدود کی تناہی کو مستلزم ہے پس امور غیر متناہیہ کا اجتماع محال ہے۔

ولا يعلم التصور من التصديق ولا بالعكس لان المعرّف مقولٌ والتصور متساوي النسبة فبعض كل واحد منهما بديهيٌ و بعضهٗ نظري.

ترجمہ:- اور تصور کا علم تصدیق سے حاصل نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس کے برعکس تصدیق کا علم تصور سے حاصل کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ معرّف محمول ہوتا ہے اور تصور مساوی نسبت رکھنے والا ہے، لہذا تصور و تصدیق میں سے ہر ایک کا بعض بدیہی اور بعض نظری ہے۔

تشریح:- یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ تسلسل اس وقت لازم آتا ہے جب دونوں قسموں کو نظری مانا جائے لیکن ہم ایک قسم کو بدیہی اور دوسری قسم کو نظری مانتے ہیں مثلاً ہم تمام تصورات کو بدیہی

اور تمام تصدیقات کو نظری مانتے ہیں اور نظری کو بدیہی سے حاصل کرتے ہیں
جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک قسم کو بدیہی اور دوسری قسم کو نظری ماننا بھی غلط ہے اس لئے کہ اگر تمام تصورات کو نظری مانتے ہیں اور تمام تصدیقات کو بدیہی مانتے ہیں تو تصور معرَّف ہوگا اور تصدیق معرِّف ہوگی اور تصدیق کا تصور کے لئے معرِّف ہونا باطل ہے کیونکہ معرِّف معرَّف پر محمول ہوتا ہے اور تصدیق مباین ہونے کی بنا پر تصور پر محمول نہیں ہوسکتی لہٰذا یہ صورت تو باطل ہے۔
رہی دوسری صورت یعنی یہ کہ تمام تصورات بدیہی ہوں اور تمام تصدیقات نظری ہوں تو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں تصدیق معرَّف ہوگی اور تصور معرِّف بمعنی تعریف ہوگا اور تصور کا تصدیق کے لئے تعریف واقع ہونا باطل ہے کیونکہ تعریف وہی شئے واقع ہوسکتی ہے جو معرَّف کے لئے علت مرجحہ ہو معرَّف کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دینے والی ہو معرَّف کے وجود سے اس کا خصوصی تعلق ہو جب تعریف ذہن میں آئے تو معرَّف کا وجود ہی ذہن میں آئے اور تصور میں علت مرجحہ یعنی ترجیحی شان نہیں ہے بلکہ تصور کا تعلق تصدیق کے وجود اور عدم دونوں سے یکساں ہے لہٰذا تصور معرِّف نہیں بن سکتا۔
لہٰذا یہ احتمال بھی ختم ہوگیا کہ ایک قسم کے تمام افراد بدیہی ہوں اور دوسری قسم کے تمام افراد نظری ہوں پس مسئلہ یہ طے ہوا کہ ہر ایک قسم کے بعض افراد بدیہی اور بعض افراد نظری ہیں جو نظری ہیں انکو بدیہی کے ذریعہ معلوم کیا جائے ظاہر ہے کہ اس صورت میں غلطی پیش نہیں آسکتی ہے اس غلطی سے بچنے کے لئے منطق کی ضرورت ہوگی

والبسیط لایکون کاسبا

ترجمہ:۔ اور بسیط کاسب نہیں ہوسکتا۔

تشریح:۔ یہ جملہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ بعض کو بدیہی اور بعض کو نظری ماننے کے بعد بھی منطق کی ضرورت ثابت نہیں ہوتی اس لئے کہ منطق کی ضرورت اس وقت ثابت ہوتی جبکہ ہم تمام بدیہیات کو مرکب مانتے اور ان میں ترتیب واقع ہوتی اور ترتیب میں غلطی پیش آتی اور اس سے بچنے کے لئے منطق کی ضرورت ہوتی ہم تمام بدیہیات کو مرکب مانتے ہی نہیں ہم یہ کہتے ہی نہیں کہ دو بدیہی تصوروں یا دو بدیہی تصدیقوں کے ترکیب دینے ہی سے تصور مجہول یا تصدیق مجہول حاصل ہوتے ہیں بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک ہی تصور بدیہی جس کو تصور بسیط کہہ لیجئے اس سے تصور نظری کا علم حاصل ہوتا ہے اور ایک ہی تصدیق بدیہی جس کو تصدیق بسیط کہہ لیجئے اس سے تصدیق نظری کا علم حاصل ہوتا ہے اس طریق تحصیل میں نہ ترتیب کی زحمت ہے نہ غلطی کا امکان ہے نہ منطق کی احتیاج ہے۔ خلاصہ سوال یہ ہے کہ منطق کی ضرورت کو ثابت کرنے کے لئے پہلے یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ بسیط سے مجہول کا کسب نہیں ہوسکتا۔
ماتن نے اس سوال کا جواب یہ دیا ہے "والبسیط لایکون کاسبا" کہ بسیط کاسب نہیں ہوسکتا مسلّم کی اس عبارت کے ساتھ مسلّم کا دوسرا جملہ بھی شامل کر لینا چاہیئے یعنی "ولایکون مکتسبا" اب پورا دعویٰ یہ ہوا

کہ بسیط نہ کاسب ہو سکتا ہے اور نہ مکتسب نہ بسیط کے ذریعہ کسی مجہول کا کسب ہو سکتا ہے اور نہ ہی بسیط کو کسی کے ذریعہ معلوم کیا جا سکتا ہے۔ بسیط کے کاسب نہ ہو سکنے کی دلیل یہ ہے کہ کسب کے معنی ہیں مشقت اٹھاکر کوئی چیز حاصل کرنا کسی آلہ اور قانون کے سہارے سے کسی شئے کو دریافت کرنا پس کاسب کے معنی اس تصور یا تصدیق کے ہوئے جس سے فن کی مدد سے مجہول تک پہونچا جائے قانون کے سہارے سے نظری کو حاصل کیا جائے اور قانون یا فن کا مکمل استعمال اسی وقت ممکن ہے جبکہ وہ تصور بدیہی یا تصدیق بدیہی مرکب ہوں لہذا بسیط کاسب نہیں ہو سکتا اور بسیط کے مکتسب نہ ہو سکنے کی دلیل یہ ہے کہ اگر بسیط مکتسب بنا تو اس کا کاسب یا بسیط ہوگا یا مرکب بسیط ہے اور مکتسب کا عین ہے تو دور لازم آئے گا اور اگر مکتسب کا غیر اور مبائن ہے تو مبائن شئے سے شئے کا علم نہیں ہو سکتا اور اگر کاسب مرکب ہے تو دیکھنا ہے کہ کونسی شئے سے مرکب ہے آیا بسیط کی صرف ذاتیات سے یا اسکی ذاتیات اور عرضیات دونوں سے پہلی صورت میں خود مکتسب جو بسیط ہے اس کا مرکب ہونا لازم آتا ہے اور دوسری صورت میں اس خرابی کے ساتھ ساتھ یہ خرابی بھی لازم آتی ہے کہ مکتسب کا علم بالحقیقۃ نہ ہو سکے گا کیونکہ اسکا کاسب جب ذاتیات اور عرضیات دونوں سے مرکب ہوگا تو چونکہ نتیجہ ارذل کے تابع ہوتا ہے اس لئے عرضیات کا پہلو غالب ہوگا اور عرضیات سے حقیقت کا علم نہیں ہو سکتا

ذیل التشریح:۔ ماتن کے جواب پر بعض نے وہ صورت لیکر اعتراض کیا ہے جب کسی شے کے تنہا خاصہ سے یا تنہا فصل سے اس کی تعریف کی جاتی ہے مثلاً انسان کی تعریف میں ہم کہیں الناطق یا الضاحک تو یہاں ناطق یا ضاحک بسیط ہیں لیکن معرّف اور کاسب واقع ہو رہے ہیں

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض قوت تمیز کے فقدان پر مبنی ہے جو حضرات معرّف اور کاسب میں امتیاز نہیں کر پاتے وہ یہ اعتراض کرتے ہیں مذکورہ مثالوں میں ناطق یا ضاحک معرف تو ہیں لیکن کاسب نہیں ہیں کاسب وہ ہے جس سے علم بالکنہ ہو اور اس کے موصل الی الغیر ہونے میں کسب کو دخل ہو یہ دونوں وصف مرکب ہی میں پائے جا سکتے ہیں یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ بسیط کے کاسب ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے بعض حضرات کی رائے ہے کہ بسیط کاسب ہو سکتا ہے اس فرقہ کے نزدیک نظر کی تعریف ہے " ملاحظۃ المعقول لتحصیل المجہول" یعنی نظری کو حاصل کرنے کے لئے بدیہی کو ملحوظ خاطر کرنا، بدیہی کی جانب ذہن کو متوجہ کرنا یہ تعریف بسیط و مرکب دونوں کو شامل ہے علامہ تفتازانی نے تہذیب میں یہی تعریف تحریر کی ہے۔

جن حضرات کے نزدیک بسیط کاسب نہیں ہو سکتا جن میں سے صاحب سلم بھی ہیں ان کے نزدیک نظر نام ہے ترتیب امور یعنی چند بدیہیات کو ترتیب دینے کا یہ تعریف مرکب ہی پر صادق آسکتی ہے

فلابد من ترتیب امور للاکتساب وھو النظر والفکر

ترجمہ:۔ لہذا مجہول کو حاصل کرنے کے لئے چند امور کو ترتیب دینا ضروری ہے اور یہی ترتیب نظر اور فکر ہے

تشریح:۔ یہ سابقہ دعوے کا نتیجہ اور اس پر تفریع ہے یعنی جب طے ہو گیا کہ بسیط کا سب نہیں ہو سکتا تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ مجہول کو حاصل کرنے کے لئے چند معلومات کو ترکیب و ترتیب دینا ضروری ہے اسی عمل ترتیب کا نام اصطلاحی دنیا میں نظر و فکر ہے لہذا خلاصہ تفریع کا یہ ہوا کہ بسیط کے کاسب نہ ہو سکنے سے یہ شاخ نکلی کہ کسی مجہول کو حاصل کرنے کے لئے نظر و فکر ضروری ہے نظر و فکر کے الفاظ اپنے اندر بڑا اشتراک رکھتے ہیں خود فکر کا لفظ تین معنی پر بولا جاتا ہے۔ اول امور عقلیہ میں نفس کا سرگرداں ہونا خواہ اس سرگردانی سے کسی مجہول کی تحصیل مقصود ہو یا نہ ہو۔ دوم کسی مجہول کو حاصل کرنے کے لئے بدیہیات کو ترتیب دینا دوسرے الفاظ میں مطالب کے لئے مبادی کی جستجو کرنا اور مبادی کے ذریعہ مطالب تک پہونچنے کی کوشش کرنا خواہ مطالب تک پہونچ سکیں یا نہ پہونچ سکیں۔ سوم مطالب سے اس کے مبادی کی جانب اور مبادی سے مطالب کی جانب ذہن کا منتقل ہو جانا وہاں تک پہونچ جانا۔ یہاں فکر اپنے دوسرے معنی میں استعمال ہوئی ہے۔

ترتیب دو یا دو سے زیادہ چیزوں کو اس طرح رکھنا ہے کہ ہر چیز اپنے مقام پر آجائے۔ منطق کی اصطلاح میں ترتیب یہ ہے کہ تصورات میں جنس کو پہلے اور فصل یا خاصہ کو بعد میں رکھا جائے۔ اسی طرح تصدیقات میں ترتیب یہ ہے کہ صغری کو پہلے اور کبری کو بعد میں رکھا جائے اور جب اس سلیقہ سے معلومات کو رکھا جائیگا تو ان پر اسم واحد کا اطلاق ہو سکے گا اور ان کی دوئی ختم ہو جائے گی اس تشریح کے مطابق ترکیب بمقابلہ ترتیب کے اعم مطلق ہو گی۔ (شکیل احمد تمبوری)

وههنا شكٌ خوطب به سقراط وهو ان المطلوب اما معلوم فالطلب تحصيل الحاصل واما مجهولٌ فكيف الطلبُ واجيب بانه معلومٌ من وجهٍ ومجهول من وجهٍ. نعاد قائلاً الوجه المعلوم معلومٌ والوجه المجهول مجهولٌ وحلّه ان الوجه المجهول ليس مجهولاً مطلقاً حتى يمتنع الطلب فان الوجه المعلوم وجهه الاترى ان المطلوب الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها

ترجمہ:۔ اور اس موقع پر ایک اشکال ہے جس کا مخاطب سقراط کو بنایا گیا تھا اور وہ یہ ہے کہ مطلوب اگر معلوم ہے تو اس کی طلب تحصیل حاصل ہے اور اگر مجہول ہے تو اس کی طلب کیونکر ہو سکتی ہے؟ اس کا جواب یہ دیا گیا تھا کہ مطلوب من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول ہے اس پر معترض نے پلٹ کر سوال کیا کہ (وجہ معلوم بہر حال معلوم ہے اور وجہ مجہول بہر حال مجہول ہے اتو ان میں کونسی وجہ مطلوب ہے) اس کا حل یہ ہے کہ

وجہ مجہول (جو مطلوب ہے) مجہول مطلق نہیں ہے کہ اس کی طلب ممتنع ہو، کیونکہ وجہ معلوم وجہ مجہول ہی کی وجہ ہے تم غور نہیں کرتے کہ مطلوب وہ حقیقت مجہولہ ہوتی ہے جو اپنی بعض حیثیتوں سے معلوم ہوتی ہے

تشریح:- ھٰھنا کا مشار الیہ نظر و فکر یا کسب و اکتساب ہے گویا مفہوم یہ ہوا کہ مقام کسب و اکتساب میں یا مقام نظر و فکر میں ایک اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ کسب محال ہے اس لئے کہ جو چیز مکتسب یا مطلوب ہے ہم اس کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ وہ معلوم ہے یا مجہول ہے اگر معلوم ہے تو اس کی طلب تحصیل حاصل ہے اور اگر مجہول ہے تو اس کی طلب طلب مجہول ہے اور یہ دونوں چیزیں محال ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ مطلوب من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول ہے۔ من وجہ مجہول ہونے کی وجہ سے اس کی طلب تحصیل حاصل نہیں اور من وجہ معلوم ہونے کی وجہ سے اس کی طلب طلب مجہول نہیں ہے۔

معترض پھر پلٹتا ہے اور کہتا ہے کہ ہماری تسکین نہیں ہوئی اس لئے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ مطلوب ان دونوں وجہوں میں سے کونسی وجہ ہے وجہ معلوم یا وجہ مجہول۔ اگر وجہ معلوم مطلوب ہے تو طلب تحصیل حاصل ہے اور اگر وجہ مجہول مطلوب ہے تو طلب طلب مجہول ہے اس کا حل یہ ہے کہ ہم معترض کی شق ثانی کو لیتے ہیں یعنی یہ کہتے ہیں کہ مطلوب وجہ مجہول ہے رہی یہ بات کہ پھر طلب مجہول لازم آتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مطلقاً طلب مجہول محال نہیں ہے بلکہ مجہول کی دو قسمیں ہیں مجہول مطلق۔ مجہول من وجہ۔ مجہول مطلق وہ ہے جس کا کسی طرح علم نہ ہو نہ عرضیات سے نہ ذاتیات سے

اور مجہول من وجہ وہ ہے جو بعض اعتبارات سے نا معلوم اور بعض اعتبارات سے معلوم ہو۔ محال مجہول مطلق کی طلب ہے لیکن مجہول من وجہ کی طلب محال نہیں ہے اور ہم جس وجہ مجہول کو طلب کر رہے ہیں وہ مجہول مطلق نہیں بلکہ مجہول من وجہ ہے یعنی ذات کی حیثیت سے نا معلوم اور وجہ معلوم کی حیثیت سے معلوم ہے۔

ذیل التشریح:- سقراط ایک یونانی طبیب اور فلسفی گذرا ہے جسکو عیون الاطبا میں حضرت سلیمان علیہ السلام کا تابعی ظاہر کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ وہ موحد تھا اور اس زمانے کے صنم پرستوں کے ہاتھوں شہید ہوگیا تھا اس کی انگوٹھی کا نقش تھا "من غلب عقلہ ھواہ افتضح" جس کی خواہش عقل پر غالب ہوئی وہ رسوا ہوا۔

وَلَیسَ کُلُّ ترتیبٍ مفیدًا ولا طبیعیًّا ومن ثم تری الآراءَ متناقضۃً فلابد من قانونٍ عاصمٍ عن الخطاءِ فیہ وھو المنطقُ

ترجمہ:- اور ہر ترتیب نہ بذات خود مفید ہے اور نہ طبعی ہے اور یہی سبب ہے کہ حکماء کی رائیں تم کو متناقض نظر آتی ہیں لہذا ایسا قانون ضروری ہے جو ترتیب میں واقع ہونے والی غلطی سے بچانے والا ہو اور وہ قانون منطق ہے۔

تشریح :- یہ عبارت بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ترتیب کے وجود کو اور نظر و فکر کی نفوذ کو تسلیم کر لینے کے بعد بھی منطق کی ضرورت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ ہر ترتیب بذات خود مفید ہے یا طبعی ہے بذات خود مفید ہونے کے معنی یہ ہیں کہ جب ترتیب وجود میں آجائے تو مقصود خود بخود حاصل ہو جائے اور طبعی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ جب ترتیب حاصل ہو جائے تو طبیعت انسانی مقصود تک رسائی حاصل کرے غرضیکہ ان دونوں صورتوں میں سے کوئی بھی صورت ہو بہر صورت منطق کی ضرورت ثابت نہیں ہوتی جب مقصود تک رسائی ہو گئی تو اب کسی قانون یا کسی فن کو استعمال کرنے کی حاجت ہی کیا ہے ؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ سوال میں قائم کی گئی دونوں صورتیں باطل ہیں نہ ہر ترتیب خود بخود مقصود تک پہنچانے والی ہے اور نہ انسانی طبیعت مقصود تک رسائی پانے میں کافی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ حکماء کی رایوں میں ان کی ترتیب کے نتائج میں تناقض اور اختلاف ہے ۔ ایک حکیم اَلْعَالَمُ مُتَغَیِّرٌ وَکُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ کو ترتیب دیکر اَلْعَالَمُ حَادِثٌ کے نتیجہ تک پہونچتا ہے اور دوسرا حکیم اس کے برعکس العالم مستغنٍ عن المؤثر والمستغنی عن المؤثر قدیم ، سے العالم قدیم کے نتیجہ تک پہونچتا ہے ۔ حدوث عالم اور قدم عالم دو متناقض اور متضاد نتیجہ ہیں اگر ہر ترتیب خود بخود صحیح نتیجہ تک پہونچانے والی ہوتی یا طبع انسانی نتیجہ تک رسائی حاصل کرنے میں کافی ہوتی تو نتائج میں تناقض ہرگز نہ ہوتا سب کی منزل ایک ہوتی سب کا نتیجہ ایک ہوتا اس لئے یقیناً دو ترتیبوں میں سے ایک صحیح ہے اور دوسری غلط ہے اس غلطی سے بچنے کے لئے کسی قاعدۂ کلی کسی قانون محافظ کی ضرورت ہے اسی قاعدہ کلی اور قانون محافظ کا نام منطق ہے

یہاں تک مقدمۃ العلم کی دو چیزوں کا بیان ہو چکا منطق کی تعریف کا ، منطق کی غرض کا ۔

منطق کی تعریف یہ ہے کہ جس قانون کے ذریعہ ترتیب میں واقع ہونے والی غلطی سے حفاظت ہو اس قانون کا نام منطق ہے ۔ منطق کی غرض یہ ہے کہ ترتیب میں واقع ہونے والی غلطی سے بچا جائے ۔ اب باری موضوع کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں

وموضوعه المعقولات من حيث الايصال الى تصور او تصديق

ترجمہ :- اور منطق کا موضوع معقولات ہیں بایں حیثیت کہ وہ کسی مجہول تصور یا کسی مجہول تصدیق تک پہنچانیوالے ہوں

تشریح :- موضوع ہر فن کا وہ شے ہوتی ہے جس کے عوارض ذاتی سے اس فن میں بحث کی جاتی ہے ۔ عوارض ذاتی کسی شئے کے وہ احوال ہیں جو شئے کو بلا واسطہ یا امر مساوی کے واسطے سے پیش آتے ہیں جیسے ادراک کہ یہ انسان کو بلا واسطہ عارض ہوتا ہے اور جیسے تعجب کہ یہ انسان کو ادراک امر غریب کے واسطے سے پیش آتا ہے لہذا ادراک اور تعجب انسان کے عوارض ذاتی ہیں ۔

منطق کا موضوع معقولات ہیں ۔

معقولات وہ چیزیں ہیں جو ذہن میں حاصل ہوتی ہیں ، معقولات کی دو قسمیں ہیں معقولات[1] اولی ، معقولات[2] ثانوی

معقولات اولی وہ ہیں جو ذہن میں حاصل ہوتے ہیں اور کسی دوسری چیز کی صفت اور محمول بننا یا نہ بننا ان میں ملحوظ نہیں ہوتا اور نہ ان کے پائے جانے کے لئے ظرف ذہن کی شرط ہوتی ہے جیسے زید، عمر، بکر وغیرہ کہ ان کی صورتیں ذہن میں بھی حاصل ہوتی ہیں اور ان کی ذات خارج میں بھی موجود ہے اور ان کے لئے ضروری نہیں کہ یہ کسی شے پر محمول ہی ہوں بلکہ موضوع بھی بن سکتے ہیں۔

معقولات ثانوی وہ ہیں جو ذہن میں کسی شئے کو عارض ہوتے ہیں اور ان کے عروض کے لئے ظرف ذہن ضروری ہے مثلاً انسان کا کلی ہونا حیوان کا جنس ہونا، ناطق کا فصل ہونا کہ کلیت، جنسیت اور فصلیت مذکورہ چیزوں کو ذہن ہی میں عارض ہوتی ہیں خارج میں نہ انکا وجود ہے اور نہ عروض ہے۔

منطق کا موضوع مطلق معقولات ہیں خواہ اولی ہوں یا ثانوی، دوسرے لفظوں میں یوں کہیئے کہ منطق کا موضوع مفہومات ذہنیہ ہیں مگر اس حیثیت سے کہ وہ مفہومات ذہنیہ مجہولات تک پہونچانے والے ہوں حیثیت ایصال اس لئے ملحوظ ہے کہ مفہومات ذہنیہ کی اس حیثیت کے سوا دوسری حیثیتیں بھی ہیں مثلاً مفہومات کا یعنی ان کے مصداق کا جوہر ہونا ان کا عرض ہونا، ان کا معدوم یا موجود ہونا وغیرہ مگر منطق میں ان حیثیتوں سے بحث نہیں ہوتی منطق میں مفہومات سے صرف اسی لحاظ سے بحث ہوتی ہے کہ وہ مجہولات تک پہونچاتے ہیں اب ایصال کبھی قریب ہوگا جیسے تصورات میں حد تام، رسم تام، وغیرہ اور تصدیقات میں قیاس کہ یہ چیزیں بلاواسطہ کسی مجہول تصور یا مجہول تصدیق تک پہونچا دیتی ہیں۔ اور کبھی ایصال بعید ہوتا ہے جیسے تنہا جنس یا تنہا فصل کہ ان میں سے کوئی براہ راست اور مستقلاً مجہول تک نہیں پہونچاتی بلکہ پہلے جنس اور فصل کو ملاکر حد تام بنائی جائے گی پھر مجہول تصور تک وصول ہوگا اور جیسے قضیہ کہ پہلے اسکو صغری یا کبری کے ساتھ ملایا جائیگا اور اس کی شکل بنائی جائے گی اس کے بعد کسی تصدیق مجہول تک ایصال ہوگا۔ ماتن کی عبارت میں ایصال کا لفظ ان دونوں لفظوں کو شامل ہے۔

وما يُطلبُ به يسمّٰى مطلبًا وامهات المطالب اربعةٌ مَا وأيٌّ وهَل ولِمَ

ترجمہ: اور جس لفظ کے ذریعہ طلب واقع ہوتی ہے اس کا نام مَطْلَبْ ہے مطالب کے اصول چار ہیں مَا، اَیّ، ہَلْ، لِمَ

تشریح: اس عبارت کا ماسبق سے تعلق یہ ہے کہ ماسبق میں کسب کا ذکر ہوا ہے اور کسب میں طلب مجہول ہوتی ہے اور طلب کے وجود کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں طالبؔ، مطلوبؔ، آلہ طلبؔ۔ طالب اور مطلوب عیاں ہیں لہذا عیاں راچہ بیاں ہاں آلہ طلب کسی قدر مخفی ہے اس لئے ماتن نے یہاں سے آلہ طلب کی تشریح کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ جس لفظ کے ذریعہ کسی تصور یا تصدیق کو سائل مخاطب سے یا خود اپنے ذہن سے طلب کرتا ہے اس لفظ کا نام مطلب ہے۔ مطلب قیاساً میم کے کسرے سے اسم آلہ کا صیغہ ہونا چاہیئے بمعنی آلہ طلب

مگر اس کو کیا کیجئے کہ مشہور میم کا تتمہ ہے اس صورت میں یہی کہا جائیگا کہ یہ اسم ظرف ہے یا مصدر میمی ہے جو مجازاً اسم آلہ کے معنی میں استعمال کرلیا گیا ہے۔ مطالب کی دو قسمیں ہیں مطالب تصور، مطالب تصدیق۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں اصول و فروع

مطالب تصور کے دو اصول ہیں ما، ای۔ ان دو کے سوا جو بھی مطالب تصور اور ان کے مطلوبات ہیں وہ سب ان کی فرع ہیں اور ان کے ضمن میں آسکتے ہیں۔

مطالب تصدیق کے بھی دو اصول ہیں ہل، لم۔ ان کے سوا باقی مطالب ان کی فرع اور شاخ ہیں۔ ماتن نے امہات مطالب کی اجمالی میزان چار لکھی ہے ما۔ ای۔ ہل۔ لم پھر آگے ان کی تشریح و تشقیق کی ہے جس سے یہ چار الفاظ چھ قسموں میں رونما ہوتے ہیں اول ما شارحہ، دوم حقیقیہ، سوم ہل بسیطہ، چہارم ہل مرکبہ، پنجم ای، ششم لم۔ حاشیہ بحر العلوم مطبوعہ مجتبائی میں ان چھ کی وجہ حصر اس طرح لکھی ہے کہ امہات مطالب کے ذریعہ جن سوالات کے جوابات مطلوب ہیں وہ چھ طرح کے ہوسکتے ہیں پہلا سوال یہ ہے کہ کسی شئے کے مفہوم کا مطلق تصور دریافت کیا جائے خواہ وہ تصور بالوجہ یا بوجہ ہو اور اس سے صرف نظر کرلیا جائے کہ آیا وہ شئے خارج یا واقع میں موجود ہے یا نہیں جب یہ سوال کرنا ہوگا تو ما شارحہ کو آلہ طلب بنایا جائیگا اور کہا جائیگا ما الشئی الفلانی ؟ یا ما العنقاء۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ جس شئے کا آپکو تصور معلوم ہوگیا ہے جس کے مفہوم کی تشریح معلوم ہوگئی ہے اب اس کے وجود کی تصدیق طلب کیجئے اس سوال کے لئے ہل بسیط کو آلہ طلب بنایا جائیگا مثلاً کہا جائیگا " ہل العنقاء موجود ام لیس بموجود۔ تیسرا سوال یہ ہے کہ جس کا وجود معلوم ہوگیا اس کی حقیقت اور ذاتیات معلوم کی جائیں اس کے لئے ما حقیقیہ کو آلۂ طلب بنایا جائیگا مثلاً جب کہا جائیگا ما الانسان ؟ تو اس کا مقصد یہ ہوگا کہ انسان کے ذاتیات اس کی جنس و فصل بتاؤ جس سے انسان کا تصور بالکنہ یا بکنہہ ہوسکے۔ چوتھا سوال یہ ہے کہ جس شئے کا وجود معلوم ہوگیا ہے اور جس کی ماہیت کا علم ہوگیا ہے اب وجود اور ماہیت کے سوا اس کی کسی مزید صفت کی تصدیق حاصل کی جائے اس سوال کے لئے ہل مرکبہ کو آلہ طلب بنایا جائیگا مثلاً ہل الانسان عالم۔ یہاں صفت علم کی تصدیق طلب کی گئی ہے ظاہر ہے کہ علم انسان کی صفت زائدہ ہے۔ پانچواں سوال یہ ہے کہ جب صفت زائدہ کا علم ہوگیا ہے اور صفت زائدہ میں دونوں طرح کے احتمال ہوسکتے ہیں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ ذاتی ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ عرضی ہو اس لئے اب ضرورت ایک ممیز کی ہے جو ذاتی اور عرضی میں تمیز کردے اس کے لئے أی کو آلہ طلب بنایا جائے گا۔ چھٹا سوال یہ ہے کہ جو صفت شئے کے لئے ثابت ہوئی ہے اور جس کے ثبوت کی سائل نے تصدیق کی ہے اس کی دلیل کیا ہے ؟ اس سوال کے لئے لم کو آلہ طلب کیا جائیگا۔

اس وجہ حصر سے اجمالاً تمام امہات مطالب کی تعریفیں بھی معلوم ہوگئیں اور ان کی ترتیب کا بھی علم ہوگیا اب ہم حسب بیان ماتن ہر ایک کی جدا جدا تشریح کرتے ہیں۔

فما لطلب التصور بحسب شرح الاسم فیسمّٰی شارحۃ او بحسب الحقیقۃ فحقیقیۃ

ترجمہ :۔ پس ما یا تو اس تصور کو طلب کرنے کے لئے ہے جو اسم کی تشریح کے اعتبار سے ہوتا ہے اس صورت میں ما کا نام شارحہ ہے اور یا اس تصور کو طلب کرنے کے لئے ہے جو حقیقت کے اعتبار سے ہوتا ہے اس صورت میں ما کا نام حقیقیہ ہے

تشریح :۔ یہ مطلب ما کی تشریح ہے۔ ما کی دو قسمیں ہیں شارحہ، حقیقیہ شارحہ وہ ہے جس کے ذریعہ اسم کا صرف مفہوم طلب کیا جائے اس میں یہ لحاظ نہ ہو کہ وہ کسی حقیقت موجودہ پر منطبق ہے یا نہیں چنانچہ ما کے ذریعہ موجودات و معدومات دونوں کے مفہوم طلب کئے جا سکتے ہیں جیسے "العنقاء ما ہو" اور الانسان ما ہو" ماشارحہ کے جواب میں حدتام، رسم تام، حدناقص، رسم ناقص سبھی آسکتی ہیں۔ ماحقیقیہ وہ ہے جس کے ذریعہ کسی شئے کی حقیقت موجودہ کا سوال کیا جائے۔ اس کے جواب میں بھی وہ چاروں چیزیں آتی ہیں جو ماشارحہ کے جواب میں آتی ہیں۔

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جب دونوں کے جواب میں ایک ہی طرح کی چیزیں واقع ہوتی ہیں تو دونوں کے درمیان فرق کیا ہے؟

الجواب، دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ شارحہ میں سوال شئے کی بابت اس کے علم بالوجود سے پہلے ہوگا اور حقیقیہ میں سوال اس کے علم بالوجود کے بعد ہوگا۔

وایٌّ لطلب الممیز اما بالذاتیات او بالعوارض

ترجمہ :۔ اور ایٌّ ممیز ذاتی یا ممیز عرضی کو طلب کرنے کے لئے ہے

تشریح :۔ یعنی ایٌّ سے ان چیزوں کا سوال کیا جاتا ہے جو شئے کو اس کے ماسوا سے ممتاز کر دیں ممتاز کرنے والی چیز یا اس شئے کی ذات میں داخل ہوگی جس کو ممتاز کر رہی ہے یا اس کی ذات سے خارج ہوگی، اگر ذات میں داخل ہے تو ممیز ذاتی ہے ورنہ ممیز عرضی ہے

ایٌّ کے جواب میں ذاتیات بھی آتی ہیں اور عرضیات بھی آتی ہیں۔ اگر ایٌّ کے ساتھ ساتھ فی حد ذاتہ کا لفظ بڑھا دیا جائے تو جواب ذاتیات سے دیا جائیگا اور حسب موقع فصل قریب اور فصل بعید جواب میں آئیں گی۔ اور اگر ایٌّ کے ساتھ فی عرضہ کا لفظ بڑھایا گیا ہے، تو جواب عرضیات سے ہوگا اور خاصۂ حقیقیہ یا خاصہ اضافیہ جواب میں آئیں گے۔

وھل لطلب التصدیق بوجود شئ فی نفسہ فیسمّٰی بسیطۃ او بوجودہ علی صفۃ فیسمّٰی مرکبۃ

ترجمہ:- اور ہل یا تو شئے کے وجود فی حد ذاتہ کی تصدیق کو طلب کرنے کے لئے ہے اس صورت میں اس کا نام بسیط ہے اور یا شئے کے وجود فی عدو صفۃ کی تصدیق کو طلب کرنے کے لئے ہے اسوقت اس کا نام مرکبہ ہے۔

تشریح:- مطالب تصور سے فارغ ہونے کے بعد ماتن نے مطالب تصدیق کی تشریح شروع کی ہے پہلا مطلب تصدیق ہل ہے۔ ہل کی دو قسمیں ہیں بسیطہ، مرکبہ۔ بسیطہ وہ ہے جس کے ذریعہ شئے کے وجود فی حد ذاتہ کی تصدیق طلب کی جائے وجود فی حد ذاتہ کے معنی یہ ہیں کہ اس سے قطع نظر ہے کہ یہ وجود کسی صفت کے ساتھ بھی ہے یا نہیں۔ مرکبہ وہ ہے جس کے ذریعہ وجود اور صفت دونوں کی تصدیق طلب کی جائے جیسے "ہل الانسان عالم" ۔ اس مثال میں دونوں چیزیں معلوم کرنی مقصود ہیں انسان کا وجود بھی اور اس کی صفت بھی مرکبہ اور بسیطہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ بسیطہ سے صرف ایک چیز یعنی وجود معلوم کیا جاتا ہے اور مرکبہ کا سوال مرکب ہے دو چیزوں وجود اور صفت سے۔ ان مطالب میں پہلا درجہ ما شارحہ کا ہے اس کے بعد ہل بسیطہ ہے پھر ما حقیقیہ ہے اور آخر میں ہل مرکبہ ہے۔

ولِمَ یطلب الدلیل بمجرد التصدیق اوللامر بحسب نفسہٖ

ترجمہ:- اور لِمَ یا محض تصدیق کی دلیل کو طلب کرنے کے لئے ہے، یا کسی شئے کے لئے بحیثیت نفس الامر دلیل طلب کرنے کے لئے ہے

تشریح:- یہ دوسرے مطلب تصدیق لِمَ کا بیان ہے لِمَ دو معنی کے لئے ہے کبھی وجود شئی للشئی کی مطلق دلیل معلوم کرنے کے لئے ہے اور کبھی وجود شئے للشئے کی نفس الامری دلیل معلوم کرنے کیلئے ہے مطلق دلیل دلیل لِمّی اور دلیل اِنّی دونوں کو شامل ہے اور نفس الامری دلیل سے دلیل لمی مراد ہے دلیل اِنّی وہ دلیل ہے جو ثبوت محمول للموضوع کی واقعی علت نہ ہو بلکہ صرف اس کے وجود پر علامت ہو۔ جیسے زیدٌ متعفنُ الاَخلاطِ لانہ محمومٌ یعنی زید کے اخلاط اربعہ میں تعفن ہے اس لئے کہ زید بخار زدہ ہے یہاں زید کے تعفنِ اخلاط کے لئے تپ خوردہ ہونے کو دلیل بنایا گیا ہے اور کسی کا تپ خوردہ ہونا اس کے تعفن اخلاط کی علت نہیں ہے۔

دلیل لمی وہ دلیل ہے جو ثبوت محمول للموضوع کی واقعۃً علت ہو اس کا علت ہونا کسی کے فرض ولحاظ پر موقوف نہ ہو جیسے زیدٌ محمومٌ لانہ متعفن الاخلاط۔ زید تپ خوردہ ہے اس لئے کہ اس کے اخلاط میں تعفن ہے یہاں "لانہ متعفن الاخلاط" دلیل لمی ہے

وَاَمَّا مطلبُ مَنْ وکم وکیف واین ومتیٰ فھی اماذ نابات بلاری اومند رجۃٌ

فی الهل المرکبۃ

ترجمہ:- اور رہ گئے یہ مطالب یعنی مَن اور کَم اور کیفَ اور اینَ اور متیٰ تو یا تابع ہیں ای کے یا داخل ہیں ہل مرکبہ

تشریح:- یہ فروعِ مطالب کا ذکر ہے فروع مطالب میں پہلا مَن ہے۔ مَن سے شئی کے تعین تشخصی کو معلوم کیا جاتا ہے اور کم سے تعین مقداری معلوم کیا جاتا ہے اور کیف تعین صفتی کے لئے ہے اور متیٰ تعین زمانی کے لئے ہے اور اینَ سے تعین مکانی معلوم کیا جاتا ہے۔ یہ پانچوں لفظ فروع اس لئے ہیں کہ یہ یا تو اَیّ کے تابع ہیں یا پھر ہل مرکبہ کے تحت آجاتے ہیں اَیّ کے تابع اس لئے ہیں کہ اَیّ سے تعین اور تمیز طلب کیا جاتا ہے اور یہ الفاظ بھی تعین وتمیز کے لئے ہیں

اور ہل مرکبہ میں اس لئے شامل ہیں کہ ہل مرکبہ میں صفت زائدہ کی تصدیق طلب کی جاتی ہے اور ان الفاظ سے جو چیز معلوم کی جاتی ہے وہ بھی صفت زائدہ ہے مثلاً کسی شئے کا تشخص اس کے وجود سے زائد چیز ہے اسی طرح کسی شے کا تعین مقداری یا تعین زمانی وغیرہ اس شئے کے وجود سے زائد چیزیں ہیں۔

ملا مبین شارح سلم کی رائے ہے کہ مَن کے سوا دیگر الفاظ تو ہل مرکبہ کے تحت آسکتے ہیں لیکن من کے لئے مناسب ہے کہ اس کو اَیّ کے تحت داخل کیا جائے کیونکہ من سے ہویۃ شخصیہ دریافت کی جاتی ہے اور ہویۃ شخصیہ صفت نہیں ہے کہ ہل مرکبہ کے ذیل میں اس کو داخل کیا جائے

ماتن کے کلام میں ذُنَابَاتٌ ذُنَابَۃٌ کی جمع ہے بمعنی تابع (شکیل احمد قصوری)

التصورات قدمناها وضعاً لتقدمها طبعاً فان المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم قيل فيه حكم فهو كذب وحله انه معلوم بالذات ومجهولٌ مطلق بالعرض فالحكم وسلبه باعتبارين وسياقى

ترجمہ:- یہ تصورات ہیں ہم نے تصورات کو وضعاً مقدم کیا ہے اس لئے کہ تصورات طبعاً مقدم ہیں کیونکہ مجہول مطلق پر حکم ممتنع ہے۔ اس پر اعتراض ہوا کہ اس جملہ میں خود حکم ہے لہٰذا یہ جملہ باطل ہے اور اس کا حل یہ ہے کہ المجہول المطلق بالذات معلوم ہے اور بالعرض مجہول مطلق ہے لہٰذا حکم اور سلب حکم دو حیثیتوں سے ہے اور عنقریب اس کی تشریح آئیگی

تشریح:- التصورات خبر ہے مبتدا محذوف ہذہ کی "ہذہ التصورات" یہ تصورات ہیں یعنی آنیوالی بحث تصورات کی بحث ہے، اب شبہ پیدا ہوا کہ سعادتِ دارین کا مدار تصدیق پر ہے لہٰذا مناسب یہی تھا کہ تصدیق کو پہلے ذکر کیا جاتا۔ تصورات کو پہلے کیوں ذکر کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تصورات کو تصدیقات پر تقدم طبعی حاصل ہے لہٰذا تقدم وضعی بھی تصورات کو دیدیا گیا تاکہ وضع اور طبع میں یکسانیت رہے۔ تقدم وضعی کے معنی ہیں ایک چیز کو دوسری چیز سے پہلے ذکر کرنا تقدم طبعی یہ ہے کہ مقدم موخر کیلئے علت ناقصہ ہو۔

علت ناقصہ وہ علت ہے کہ اس کے ساتھ دوسرے اجزاء بھی علت بننے میں شریک ہوں یہ باتیں ذہن نشین کرنے کے بعد سمجھئے کہ تصورات کو تصدیقات پر تقدم طبعی حاصل ہے یعنی تصورات تصدیقات کے لئے علت ناقصہ ہیں اور علت معلول پر مقدم ہوتی ہے اس لئے تصورات تصدیقات پر طبعاً مقدم ہیں لہذا وضع میں یعنی ذکر میں بھی تصورات کو مقدم رکھا گیا ہے تاکہ وضع اور طبع میں توافق رہے۔

فان المجهول المطلق یمتنع علیہ الحکم ۔ یہ تصورات کے تقدم طبعی کی دلیل ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ تصدیق میں حکم کا ہونا ضروری ہے اور حکم طرفین یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ کے درمیان ہوتا ہے اور محکوم علیہ پر حکم اسی وقت لگایا جاسکتا ہے جبکہ پہلے محکوم علیہ کا علم اور اس کا تصور ہو ورنہ محکوم علیہ مجہول مطلق ہوگا اور مجہول مطلق پر حکم لگانا ممتنع ہے پس تصدیق کے لئے تصور ضروری ہے خواہ شرط کے طور پر خواہ رکن کے طور پر اور جب تصدیق کے لئے تصور کا وجود ضروری ہوا تو یقیناً تصور کا تصدیق کے لئے علت ہونا ثابت ہوگیا اور اسی کو تقدم طبعی کہتے ہیں

قیل فیہ حکم فهو کذب ۔ یہ ایک اشکال ہے جو سابقہ عبارت کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، اشکال یہ ہے کہ آپ کی دلیل " المجهول المطلق یمتنع علیہ الحکم " باطل بنفسہ ہے یعنی آپ سے آپ باطل ہے، اس لئے کہ المجهول المطلق پر امتناع کا حکم لگایا گیا ہے۔ اب المجهول المطلق کے بارے میں سوال ہے کہ یہ معلوم ہے یا مجہول اگر مجہول ہے تو امتناع کا حکم اس پر کیونکر لگا؟ اس سے تو حکم اور عدم حکم دونوں کا اجتماع لازم آتا ہے اور یہ اجتماع نقیضین ہے اور اگر معلوم ہے تو یہ کہنا صحیح نہیں کہ اس پر حکم لگانا ممتنع ہے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ " المجهول المطلق یصح علیہ الحکم " پس کذب لازم آتا ہے۔ حاصل یہ کہ آپ کا دعویٰ اپنے بطلان پر خود دلیل ہے

الجھا ہے پاؤں یار کا زلف دراز میں ۔ لو آپ اپنے دام میں صیاد آگیا

وحلہ انہ معلوم بالذات ومجهول مطلق بالعرض فالحکم وسلبہ باعتبارین وسیاق۔ یہ اشکال کا حل ہے باین طور کہ المجهول المطلق میں دو حیثیتیں ہیں ایک ذاتی دوسری عرضی، ذاتی اعتبار سے تو معلوم ہے کیونکہ وصف عنوانی اس کا ذاتی ہے اور وہ وصف عنوانی کے اعتبار سے یعنی اپنے وصف مجہولیت کے اعتبار سے معلوم ہے، ہاں عرضی حیثیت سے وہ مجہول ہے، عرضی حیثیت سے مراد یہ ہے کہ غیر کی وجہ سے مجہول ہے اور غیر وہ ہے جس کو المجهول المطلق کا مفہوم عارض ہو گویا اپنے معروض کے اعتبار سے مجہول ہے، ظاہر ہے کہ ہم المجهول المطلق کے مفہوم کو المجهول المطلق کی تشریح کو بخوبی جانتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ المجهول المطلق وہ ہے جس کا ہمیں کسی طرح علم نہ ہو چونکہ یہ مفہوم اس کی ذات کا ہے اس لئے اس مفہوم کو جاننا اس کی ذات کو جاننا ہے، پس المجهول المطلق ذاتی حیثیت سے ہمیں معلوم ہے لیکن ہم یہ نہیں جانتے کہ یہ مفہوم کونسی ذات پر صادق آتا ہے کونسی شئے کو عارض ہوتا ہے اس کا معروض کیا ہے ظاہر ہے کہ معروض عارض کا غیر ہے اس لئے اس حیثیت کا مجہول ہونا اس کی عرضی حیثیت کا مجہول ہونا ہے۔ پس المجهول المطلق عرضی حیثیت سے ہمارے لئے مجہول ہے جب المجهول المطلق میں دو حیثیتیں پیدا ہوگئیں اور دو جہتیں نکل آئیں تو نہ اجتماع نقیضین لازم آتا ہے اور نہ کذب و بطلان ثابت ہوتا ہے

ہم نے جو تقریر اوپر تحریر کی ہے وہ اس روایت پر مبنی ہے کہ متن میں بالعرض عین سے ہے ایک روایت جسکو متاخرین نے پسند کیا ہے بجائے عین کے فاء کے ساتھ بالفرض کی بھی ہے اس روایت کو پیش نظر رکھتے ہوئے تشریح یہ ہوگی کہ المجہول المطلق فرضی اعتبار سے مجہول ہے یعنی عقل نے اس کو مجہول فرض کر رکھا ہے اس لئے مجہول ہے

الافادة إنما تتم بالدلالة منها عقلية بعلاقة ذاتية ومنها وضعية بجعل جاعل ومنها طبعية باحداث طبعية وكل منها لفظية وغير لفظية

ترجمہ:- افادہ پورے طور پر دلالت ہی کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ دلالت کی ایک قسم عقلیہ ہے جو علاقہ ذاتی کی وجہ سے ہو، اور دلالت کی دوسری قسم وضعیہ ہے جو وضع کرنے والے کی وضع کی وجہ سے ہو اور دلالت کی تیسری قسم طبعیہ ہے جو طبیعت کے پیدا کرنے کی وجہ سے ہو اور انھیں سے ہر قسم لفظیہ ہے اور غیر لفظیہ ہے۔

تشریح:- یہ ایک سوال کا جواب ہے پھر جواب کی تشریح ہے۔ سوال یہ ہے کہ منطق میں مقصود معرف اور حجت ہیں اور یہ دونوں چیزیں مفہوم اور معنی کے قبیل سے ہیں لہذا منطق میں انہیں چیزوں سے بحث ہونی چاہیئے یہاں الفاظ اور دلالت سے بحث کس لئے ہوتی ہے جبکہ وہ غیر مقصود ہیں

جواب یہ ہے کہ الفاظ اور دلالت کا ذکر اس حیثیت سے نہیں ہوتا ہے کہ وہ مقصود ہیں بلکہ اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ وہ وسیلہ مقصود ہیں کیونکہ معانی و مفاہیم کا تعلیم و تعلم جس کو افادہ و استفادہ بھی کہا جا سکتا ہے دلالت الفاظ کے بغیر نہیں ہو سکتا لہذا موقوف علیہ اور وسیلہ کی حیثیت سے ان کا ذکر ضروری ہے۔

دلالت کے لغوی معنی رہنمائی کے ہیں منطق میں دلالت کسی شئی کا اس حال میں ہوتا ہے کہ اس شئے کے علم سے دوسری شئے کا علم لازم آئے، پہلی شئی کا نام دال اور دوسری شئے کا نام مدلول ہے دلالت کی تین قسمیں ہیں عقلیہ، وضعیہ، طبعیہ۔

عقلیہ وہ ہے جسمیں دلالت علاقہ ذاتی کی وجہ سے ہو یعنی دال اور مدلول کے درمیان ایسا تعلق معنوی ہو جس کا وجود کسی خارجی چیز کے بجائے خود ان دونوں کی ذات سے ہو مختصر لفظوں میں یوں کہیئے کہ دال اور مدلول کے درمیان لزوم عقلی ہو۔ تحریر کندیا میں اس کی تشریح یہ ہے کہ ایک شئے علت ہو دوسری شے معلول ہو یا دونوں کسی تیسری کا معلول ہوں۔

دلالت وضعیہ وہ ہے جسمیں دلالت وضع واضع کی وجہ سے ہو یعنی اس وجہ سے ہو کہ کسی نے ایک شئے کو دوسری شئے کیلئے بطور علامت مقرر کر دیا ہو۔

دلالت طبعیہ وہ ہے جس میں دلالت طبیعت کے تقاضے کی بنا پر ہو اس کے بعد ان تینوں قسموں میں سے

ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں لفظیہ۔ غیر لفظیہ تین کو دو سے ضرب دینے سے کل چھ قسمیں حاصل ہوتی ہیں۔
اول عقلیہ لفظیہ جیسے دیز کا لفظ مہمل جو پس دیوار سنا جائے وہ بولنے والے کے وجود پر دلالت کرتا ہے
دوم عقلیہ غیر لفظیہ جیسے دھوئیں کی دلالت آگ پر
سوم وضعیہ لفظیہ جیسے الفاظ موضوعہ کی دلالت اپنے معانی پر
چہارم وضعیہ غیر لفظیہ جیسے اشارات کی دلالت ان کے معانی پر
پنجم طبعیہ لفظیہ جیسے اُح اُح کی دلالت کھانسی پر اور آہ آہ کی دلالت دردِ سینہ پر
ششم طبعیہ غیر لفظیہ جیسے نبض کی تیزی کی دلالت بخار پر

واذا کان الانسان مدنی الطبع کثیر الافتقار الی التعلیم والتعلم وکانت اللفظیة الوضعیة اعمها واشملها فلها الاعتبار

ترجمہ:- اور چونکہ انسان مدنی الطبع ہے اور تعلیم و تعلم کی جانب بیحد محتاج ہے اور دلالت وضعیہ لفظیہ دیگر دلالتوں کے مقابلے میں زیادہ عام اور زیادہ سہل ہے اس لئے اسی کا اعتبار ہے

تشریح:- اس کا خلاصہ یہ ہے کہ تمام علوم و فنون میں خصوصاً فن منطق میں اعتبار دلالت لفظیہ وضعیہ کا ہے اس لئے کہ انسان شہری زندگی گذارنے کا عادی ہے اور شہری زندگی باہمی تعاون کے بغیر ناممکن ہے اور تعاون کے لئے تعلیم و تعلم کی ضرورت ہے یعنی اس کی ضرورت ہے کہ اپنے دل کی بات دوسرے تک پہونچائی جائے اور دوسرے کی بات معلوم کی جائے اور تعلیم و تعلم دلالت لفظیہ وضعیہ ہی سے ہو سکتا ہے کیونکہ دلالت لفظیہ وضعیہ میں دلالت کرنے والی چیز الفاظ ہیں اور الفاظ بہت ہیں اور طبعیہ عقلیہ میں دلالت کرنے والی چیز صرف ایک ہے طبیعت یا عقل گویا دلالت وضعیہ میں وسائل زیادہ ہیں اور دیگر دلالتوں میں وسائل کم ہیں اور کثیر الوسائل چیز دلالت کے اعتبار سے عام مطلق ہوگی کیونکہ ہر طرح کے مضمون پر وہ دلالت کر سکے گی اور ہر طرح کے مفہوم کو اس سے تعبیر کیا جا سکے گا اور قلیل الوسائل خاص مطلق ہوگی کیونکہ اس سے ہر طرح کے مضمون کو تعبیر نہیں کیا جا سکتا اسی بناء پر ماتن نے دلالت لفظیہ وضعیہ کو اعم الدلالات فرمایا ہے نیز یہ بھی ہے کہ الفاظ کی وضع اور ان کا موضوع لہ ہر زبان میں متعین ہے لہٰذا وضع کے علم کے بعد الفاظ سے معانی کا سمجھ لینا نہایت آسان ہے، اس کے برخلاف عقول اور طبائع میں انتہائی اختلاف ہے اس لئے یکساں طور پر ہر ایک شخص کا عقلی اور طبعی راستہ سے ایک ہی بات کو سمجھ لینا اور مافی الضمیر کو پالینا نہایت مشکل ہے اس لئے دلالت لفظیہ وضعیہ دیگر دلالتوں کے مقابلہ میں انتہائی سہل اور نہایت آسان ہے

حاصل یہ نکلا کہ دلالت لفظیہ وضعیہ اپنے اندر عموم و شمول بھی رکھتی ہے اور سہولت بھی اس بناء پر اسی کو ذریعۂ تعلیم بنایا گیا اور فنون میں اسی کا اعتبار کیا گیا ہے اور فن کی کتابوں میں صرف اسی کی تشریح و تقسیم سے بحث کی گئی ہے۔

(شکیل احمد قسوری)

وَمِنْ ھٰهنا تَبَیَّنَ اَنَّ الالفاظ موضوعة للمعانی من حیث ھی ھی دون الصور الذهنیه او الخارجیة کما قیل

ترجمہ:- اور یہیں سے یہ بات بخوبی واضح ہوگئی کہ الفاظ وضع ہوئے ہیں معانی من حیث الذات کے لئے نہ کہ صرف صور ذہنیہ یا صرف صور خارجیہ کے لئے جیسا کہ بعض کی رائے ہے۔

تشریح:- ہھنا کا مشار الیہ انسان کا تعلیم و تعلم میں دلالت لفظیہ وضعیہ کی جانب محتاج ہونا ہے اب عبارت کا مفہوم یہ ہوا کہ انسان کی اس احتیاج سے یہ بات واضح ہوگئی کہ الفاظ کا موضوع لہ مطلق معانی ہیں۔ یہاں جو مسئلہ بیان ہوا ہے اس میں اہل منطق کا اختلاف ہے مسئلہ یہ ہے کہ الفاظ کا موضوع لہ کیا شے ہے، سو اس بارے میں تین قول ہیں شیخین یعنی بوعلی سینا اور فارابی کہتے ہیں کہ الفاظ کا موضوع لہ معانی ذہنیہ ہیں یعنی جو معانی واضع کے ذہن میں موجود تھے ان کے لئے اس نے الفاظ وضع کئے ہیں۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ الفاظ کا موضوع لہ معانی خارجیہ ہیں یعنی جو چیزیں واضع کے مشاہدے میں خارج میں تھیں ان کے لئے اس نے الفاظ وضع کئے ہیں

ان دونوں گروہوں کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ موضوع لہ میں یہ وصف ہونا ضروری ہے کہ وہ معلوم بالذات اور ملتفت الیہ بالذات ہو یعنی اس کا علم بھی بلا واسطہ ہوتا ہو اور اس کی جانب التفات بھی بلا واسطہ ہوتا ہو اب جنہوں نے معانی ذہنیہ کو معلوم بالذات اور ملتفت الیہ بالذات سمجھا انہوں نے معانی ذہنیہ کو موضوع لہ قرار دیدیا۔ اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ معانی خارجیہ معلوم بالذات اور ملتفت الیہ بالذات ہیں وہ معانی خارجیہ کو موضوع لہ قرار دیتے ہیں تیسرا مذہب جن میں خود ماتن بھی شامل ہیں یہ ہے کہ الفاظ کا موضوع لہ مطلق معانی ہیں قطع نظر اس سے کہ وہ ذہن میں ہیں یا خارج میں ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ الفاظ کی وضع تعلیم و تعلم کی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے ہوئی لہذا تعلیم و تعلم جن چیزوں کا ہوتا ہے الفاظ کا موضوع لہ وہی چیزیں بنیں گی اور ظاہر ہے کہ تعلیم و تعلم مطلق معانی کا ہوتا ہے لہذا الفاظ کا موضوع لہ مطلق معانی ہی ہیں

ذیل التشریح اہل علم کا اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ الفاظ کا واضع کون ہے بعض کی رائے ہے کہ الفاظ کا واضع اللہ تعالٰی ہے اللہ تعالٰی نے حضرت آدم علیہ السلام کو وحی کی اور حضرت آدم علیہ السلام سے نسلاً بعد نسلٍ لوگوں نے سیکھا ان حضرات کی دلیل ارشاد باری وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا بعض کہتے ہیں کہ الفاظ کا واضع خود انسان ہے پھر پچھلی نسل اگلی نسل سے سیکھتی رہی بعض کی رائے یہ ہے کہ کچھ الفاظ توقیفی ہیں اور کچھ انسان کے اپنے وضع کردہ ہیں۔

ایک بحث یہ بھی ہے کہ لفظ اور اس کے موضوع لہ کے درمیان مناسبت ضروری ہے یا نہیں معتزلہ کا فرقہ کہتا ہے کہ مناسبت ضروری ہے۔ اہل حق کی رائے یہ ہے کہ مناسبت ضروری نہیں ہے

فدلالۃ اللفظ علیٰ تمام ما وضع لہ من تلک الحیثیۃ مطابقۃٌ وعلیٰ جزئہ تضمنٌ وھولازمٌ لھا فی المرکبات وعلی الخارج التزامٌ

الترجمہ:- پس لفظ کا اپنے تمام موضوع لہ پر تمام موضوع لہ ہونے کی حیثیت سے دلالت کرنا مطابقت ہے اور جزو موضوع لہ پر اسی حیثیت سے دلالت کرنا تضمن ہے اور مرکبات میں تضمن مطابقت کے لئے لازم ہے اور لفظ کا خارج موضوع لہ پر اسی حیثیت سے دلالت کرنا التزام ہے

التشریح:- یہ مطابقت تضمن اور التزام کی تعریف ہے
مطابقت یہ ہے کہ لفظ جس معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا ہے اس پورے معنیٰ پر دلالت کرے اور اس حیثیت سے دلالت کرے کہ وہ مدلول اس کا موضوع لہ ہے

تضمن: یہ ہے کہ لفظ جس معنیٰ کے لئے وضع ہوا ہے اس کے ایک جزو پر دلالت کرے اور اس حیثیت سے دلالت کرے کہ وہ مدلول اس کے موضوع لہ کا جزء ہے

التزام: یہ ہے کہ لفظ جس معنیٰ کے لئے وضع ہوا ہے اس کی کسی خارجی چیز پر دلالت کرے جس سے موضوع لہ لزوم کا تعلق رکھتا ہو یعنی وہ خارجی چیز موضوع لہ سے جدا نہ ہوتی ہو اور یہ دلالت بھی اسی حیثیت سے ہو کہ وہ موضوع لہ سے خارج ہو۔

تینوں کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مطابقت میں لفظ اور معنیٰ یا دال اور مدلول کا تطابق ہے جس طرح دال تمام ہے اسی طرح مدلول بھی تمام ہے
تضمن کا لفظ کسی چیز کے ضمنی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ جزو چونکہ موضوع لہ کی ایک ضمنی شئے ہے یعنی موضوع لہ کے ضمن میں ہوتا ہے اس لئے جو دلالت جزو پر ہوتی ہے اسکا نام تضمن رکھا گیا۔
التزام کے معنیٰ لازم قرار دینے کے ہیں اور خارج پر جو دلالت ہوتی ہے اسمیں خارج کا لازم ہونا ضروری ہے اس لئے اس دلالت کا نام التزام رکھا گیا
واضح ہو کہ تینوں تعریفوں میں حیثیت کی قید اس لئے ملحوظ ہے کہ تینوں تعریفیں جامع اور مانع ہو جائیں اور ہر تعریف اپنے افراد کو اپنے عموم اور اپنی گرفت میں لے لے کوئی فرد اس کی گرفت سے باہر نہ ہونے پائے اگر یہ قید ملحوظ نہ ہوتی تو مطابقت کے افراد پر تضمن و التزام صادق آتے اسی طرح تضمن و التزام کے افراد پر مطابقت صادق آتی۔ پہلی صورت میں مطابقت کی تعریف غیر جامع اور تضمن و التزام کی تعریفیں غیر مانع ہوتیں اور دوسری صورت میں تضمن و التزام کی تعریفیں غیر جامع ہوتیں اور مطابقت کی تعریف غیر مانع ہوتی پہلی صورت کی توضیح کے لئے دو ایسے لفظ لیجئے جو دو دو معنیٰ کے لئے وضع ہوئے ہوں اور دونوں معنیٰ میں کلیت و جزئیت یا لازم و ملزوم کا تعلق ہو۔ مثلاً لفظ امکان دو معنیٰ کے لئے وضع ہوا ہے ایک سلب الضرورۃ عن جانب واحد جس کو امکان عام کہتے ہیں۔ دوسرے سلب الضرورۃ عن الجانبین جس کو امکان خاص کہتے ہیں۔ فی الواقع امکان

خاص کل ہے اور امکانِ عام جزء ہے لیکن لفظ امکان کا موضوع لہ ہونے میں دونوں برابر ہیں۔
اب اگر امکان بول کر امکانِ عام مراد لیا جائے تو دلالت مطابقت ہوگی مگر یہاں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ دلالت تضمن ہے کیونکہ جزو موضوع لہ پر دلالت ہے تو مطابقت کے فرد پر تضمن کی تعریف صادق آئی لیکن حیثیت کی قید نے تضمن کے اس دخل بیجا کو ختم کر دیا ہے اس لئے کہ اب یہ کہدیا جائیگا کہ جب امکان سے براہ راست امکانِ عام مراد لیا گیا ہے تو اس پر دلالت موضوع لہ ہونے کی حیثیت سے ہے جزو ہونے کی حیثیت سے نہیں ہے اور دلالت تضمن اس وقت صادق آئے گی جب جزو پر دلالت بحیثیت جزو ہو۔
مثلاً لفظ شمس ہے جو دو معنی کے لئے وضع ہوا ہے قرص آفتاب، نور آفتاب پہلے معنی ملزوم ہیں اور دوسرے معنی لازم ہیں جب شمس سے بلا واسطہ نور آفتاب کے معنی مراد ہوں تو دلالت مطابقت ہے مگر یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ دلالت التزام ہے کیونکہ نور آفتاب قرص آفتاب کے لئے لازم ہے اور لازم پر جو دلالت ہوتی ہے اس کو التزام کہتے ہیں پس مطابقت کے فرد پر التزام کی تعریف صادق آئی لیکن حیثیت کی قید نے اس صدق کو روک دیا ہے اس لئے کہ اب کہدیا جائیگا کہ جب شمس سے براہ راست نور آفتاب مراد لیا گیا ہے تو اس پر دلالت موضوع لہ ہونے کی حیثیت سے ہے لازم کی حیثیت سے نہیں ہے اور دلالت التزام اسی وقت صادق آئے گی جب لازم پر دلالت بحیثیت لازم ہو۔
علی ہذا القیاس مطابقت کی تعریف تضمن والتزام کے افراد پر صادق آتی ہے مثلاً امکان سے جب امکانِ خاص کا جزو یعنی امکانِ عام مراد لیا جائے اور شمس سے قرص آفتاب کا لازم یعنی نور آفتاب مراد لیا جائے تو یہ تضمن والتزام ہیں لیکن یہاں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ مطابقت ہے کیونکہ امکان عام لفظ امکان کا اور نور آفتاب شمس کا موضوع لہ ہے اور موضوع لہ پر جو دلالت ہوتی ہے وہ مطابقت کہلاتی ہے پس مطابقت تضمن والتزام پر صادق آئی لیکن حیثیت کی قید سے اس مداخلت کو روک دیا جائیگا اور کہدیا جائیگا کہ یہ دلالتیں بحیثیت موضوع لہ نہیں ہیں بلکہ بحیثیت جزو موضوع لہ یا لازم موضوع لہ ہیں۔
وهو لازم لها في المركبات۔ اس جملہ سے تضمن اور مطابقت کا تعلق بیان کیا گیا ہے اسمیں ہو کی ضمیر تضمن کی طرف لوٹتی ہے اور لہا کی ضمیر مطابقت کی طرف راجع ہے اور مرکبات سے معانی مرکبہ مراد ہیں اب جملہ کا حاصل یہ ہوا کہ تضمن اور مطابقت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ معانی مرکبہ میں تضمن مطابقت کے لئے لازم ہے کیونکہ تضمن کا حاصل یہ ہے کہ جزو کل کے ضمن میں مفہوم ہوجائے اور مرکبات میں جب کل مفہوم ہوگا تو یقیناً جزو بھی مفہوم ہوگا اس کے برخلاف معانی بسیطہ کہ وہاں سرے سے جزو ہی نہیں ہے لہذا ان میں مطابقت تو پائی جائے گی مگر تضمن نہیں پائی جا سکتی۔

وَلَا بُدَّ مِنْ عَلَاقَةٍ مُصَحِّحَةٍ عَقْلِيَّةٍ اَوْ عُرْفِيَّةٍ

ترجمہ:- اور علاقہ مصححہ کا ہونا ضروری ہے خواہ وہ علاقہ عقلی ہو خواہ عرفی ہو۔

تشریح یہ دلالت التزام کی ایک شرط کا بیان ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ دلالت التزام میں معنی موضوع لہ اور اس کے خارج کے درمیان ایک علاقۂ مصححہ کا ہونا ضروری ہے۔

علاقۂ مصححہ۔ دو چیزوں کے درمیان ایسا رشتہ ہے کہ اس کی وجہ سے ایک چیز دوسری چیز کے لئے اس طرح لازم ہو کہ جب ایک چیز ذہن میں آئے تو دوسری چیز کی جانب بھی ذہن منتقل ہو جائے

علاقہ کی دو قسمیں ہیں عقلی۔ عرفی

علاقۂ عقلی یہ ہے کہ موضوع لہ کا تصور لازم کے تصور کے بغیر عقلاً محال ہو جیسے عمی اور بصر کے درمیان علاقۂ عقلی ہے یعنی عمی کے موضوع لہ (عدم البصر) کا تصور بصر کے تصور کے بغیر عقلاً محال ہے عقل جب بھی عدم البصر کا تصور کریگی تو بصر کا تصور ناگزیر ہوگا۔ علاقۂ عرفی یہ ہے کہ موضوع لہ کا تصور لازم کے تصور کے بغیر عرفاً محال ہو جیسے حاتم اور جود کر ان کے درمیان علاقۂ عرفی ہے یعنی عرف اور عادت یہی ہے کہ جب حاتم کے معنی ذہن میں آتے ہیں تو جود وسخا کا مفہوم بھی ذہن میں آتا ہے گو عقلاً ان دونوں کے درمیان کوئی لزوم نہیں ہے چنانچہ جہاں یہ عرف نہیں ہے وہاں کا ذہن حاتم کے لفظ سے جود کی طرف منتقل نہیں ہوتا سابقہ تشریح کے بعد متن کا حاصل یہ نکلا کہ دلالتِ التزام میں موضوع لہ اور خارج کے درمیان لزوم عقلی یا لزوم عرفی کا ہونا ضروری ہے ورنہ خارج ایک شئے مباین ہوگا اور کوئی لفظ اپنے مباین پر دلالت نہیں کرتا (شکیل احمد)

قِيلَ الالتزامُ مَهجورٌ فِي العلومِ لِانَّهُ عقليٌّ ونُقِضَ بِالتَّضَمُّنِ

ترجمہ:۔ کہا گیا ہے کہ دلالت التزام علوم وفنون میں متروک ہے اس لئے کہ وہ ایک عقلی چیز ہے اور اس دعوے پر نقض وارد کیا گیا ہے تضمن کے ذریعہ۔

تشریح یہ بحث دلالت التزام کے استعمال سے متعلق ہے یعنی آیا التزام مستعمل ہے یا متروک ہے ابن حاجب اور امام رازی کی رائے یہ ہے کہ التزام زبان کے محاورات اور روزمرہ میں مستعمل ہے اور بلغاء لسان بکثرت اسکو برتتے ہیں اور بہت سے صنائع وبدائع کا اس پر دارومدار ہے لیکن علوم وفنون کی دنیا میں یہ دلالت متروک ہے اسلئے کہ یہ ایک عقلی چیز ہے یعنی اس میں لزوم عقلی کے واسطے سے لفظ خارج پر دلالت کرتا ہے اور عقلی دلالت علوم وفنون کے لئے سودمند نہیں ہے بلکہ ان کے مقصود میں حارج ہے علوم وفنون کا مقصود تعلیم وتعلم ہے اور تعلیم وتعلم ایسی دلالت سے ہوسکتا ہے جو آسان ترین دلالت ہو اور آسان ترین دلالت وہی ہے جس میں لفظ اپنے موضوع لہ پر یا اس کے جزء پر دلالت کرے اور ظاہر ہے کہ مطابقت وتضمن میں یہ بات موجود ہے اس لئے یہ دونوں مستعمل ہیں اور التزام متروک ہے۔

گویا امام رازی اور ابن حاجب کے استدلال کا خلاصہ یہ ہوا کہ الالتزام عقليٌّ والعقليُّ مهجورٌ في العلوم فالالتزام مهجورٌ في العلوم۔

فالالتزام مهجور فی العلوم"

اس استدلال پر امام غزالی کا نقض وارد کیا گیا ہے۔ نقض لغت میں عمارت کو منہدم کرنے، رسی کے بل کھول دینے اور مستحکم وعدہ کو توڑ دینے کے معنی میں آتا ہے اور یہی لفظ جب باب مفاعلت میں جاتا ہے تو اس کے معنی ہوتے ہیں قول ثانی کا قول اول کے خلاف ہونا۔ اصطلاح میں نقض کے معنی ہیں "ابطال الدلیل بتخلف الحکم عنہ او استلزامہ فسادا آخر۔" یعنی دلیل کو یہ کہہ کر باطل کر دینا کہ اس دلیل سے اس کا نتیجہ متخلف ہے یا یہ دلیل کسی دوسری قباحت کو مستلزم ہے

نقض کی دو قسمیں ہیں نقض اجمالی، نقض تفصیلی

نقض اجمالی۔ پوری دلیل پر لا نسلم کہنا۔ نقض تفصیلی۔ دلیل کے مقدمۂ معینہ پر لا نسلم کہنا

اس موقعہ پر نقض اجمالی کی تقریر یہ ہے کہ ناقض کہتا ہے کہ جناب! جس دلیل کی بنیاد پر آپ نے التزام کے مہجور ہونے کا حکم لگایا ہے وہ دلیل باطل ہے ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ وہ دلیل تضمن میں بھی پائی جاتی ہے حالانکہ وہ مہجور نہیں ہے پس تمہاری دلیل سے حکم متخلف ہے اور یہی دلیل کا بطلان ہے۔ اور نقض تفصیلی کی تقریر اس طرح ہے کہ ناقض کہتا ہے کہ آپ نے دلیل کی صغریٰ میں الالتزام عقلیؒ سے کیا مراد لیا ہے اگر یہ مراد لیا ہے کہ التزام خالص عقلی چیز ہے اس میں وضع کو کسی طرح دخل نہیں ہے تو یہ ناقابل تسلیم ہے اس لئے کہ دلالت التزام وضع سے بالکل بے تعلق نہیں ہے بلکہ اس میں وہی خارج ملحوظ ہے جسکو موضوع لہ سے لزوم کا تعلق ہے۔ اور اگر یہ مراد لیا ہے کہ التزام میں عقل کی شرکت ہے تو کبریٰ یعنی العقلی مہجورٌ فی العلوم، تسلیم نہیں اسلئے کہ عقل کی شرکت تو تضمن بلکہ مطابقت میں بھی ہے اسلئے کہ عقل کے بغیر نہ موضوع لہ سمجھا جا سکتا ہے اور نہ موضوع لہ کا جز مفہوم ہو سکتا ہے یہی سبب ہے کہ مجانین و حمقاء اور اطفال و صبیان الفاظ سے کسی طرح کے معنی نہیں سمجھتے۔

جواب یہ ہے کہ ہم نے عقلی سے تیسرے معنی مراد لئے ہیں یعنی عقلی وہ دلالت ہے جس کا مدلول نہ موضوع لہ ہو اور نہ موضوع لہ کا جز ہو بالفاظ دیگر عقلی وہ ہے جس میں وضع کا دخل نہ قصداً ہو اور نہ ضمناً اور یہ معنی صرف التزام میں پائے جاتے ہیں اس لئے صرف التزام مہجور ہے۔

وَتَلْزَمُهُمَا الْمُطَابَقَةُ وَلَا عَكْسَ

ترجمہ:- اور ان دونوں کے لئے مطابقت لازم ہے اور اس کے برعکس نہیں ہے

تشریح یہاں تینوں دلالتوں کا باہمی تعلق مذکور ہے۔ ان تینوں میں تعلق یہ ہے کہ مطابقت لازم ہے اور تضمن و التزام ملزوم ہیں یعنی جہاں تضمن و التزام پائی جائینگی وہاں مطابقت ضرور پائی جائے گی لیکن اس کا عکس نہیں ہے یعنی مطابقت کے لئے تضمن و التزام لازم نہیں ہیں چنانچہ ہو سکتا ہے کہ مطابقت پائی جائے اور تضمن و التزام نہ پائی جائیں۔

پہلے دعوی کی دلیل یہ ہے کہ تضمن نام ہے جزو پر دلالت کرنے کا اور التزام نام ہے لازم پر دلالت کرنے کا اور جز کے لئے کل کا ہونا اور لازم کے لئے ملزوم کا ہونا ضروری ہے لہذا جب جز مفہوم ہوگا تو یقیناً کل بھی مفہوم ہوگا اسی طرح جب لازم مفہوم ہوگا تو لامحالہ ملزوم بھی مفہوم ہوگا اور تضمن میں کل پر جو دلالت ہوتی ہے اور اسی طرح التزام میں ملزوم پر جو دلالت ہوتی ہے وہ مطابقت ہوتی ہے پس تضمن و التزام کے پائے جانے کی صورت میں لازمی طور پر مطابقت پائی جائے گی۔

دوسرے دعوی کی دلیل یہ ہے کہ ممکن ہے معنی مطابقی بسیط ہو اس کا کوئی جزء نہ ہو جیسے واجب تعالی تو یہاں مطابقت تضمن کے بغیر پائی جائے گی اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ ہم کسی ایسے مفہوم مطابقی کا تصور کریں جس کا کوئی لازم نہ ہو تو وہاں مطابقت ہوگی التزام نہ ہوگا

وکونه لیس غیره لیس مما یسبق الذهن الیه دائماً

ترجمہ :- اور شئی کا لیس غیرہ ہونا اُن میں سے نہیں ہے جنکی طرف ذہن ہمیشہ سبقت کرتا ہے۔

تشریح :- یہ امام رازی کا رد ہے، امام رازی فرماتے ہیں کہ جس طرح مطابقت التزام کے لئے لازم ہے اسی طرح التزام بھی مطابقت کے لئے لازم ہے۔ کیونکہ کوئی مفہوم اپنے لازم سے خالی نہیں ہے کوئی نہ کوئی اس کا لازم ضرور ہے اور کچھ نہیں تو کم از کم ہر مفہوم کے لئے یہ تو لازم ہی ہے کہ وہ اپنا غیر نہیں ہے مثلاً زید کے لئے اگر کچھ بھی لازم نہ ہو تو یہ لازم ہے کہ وہ غیر زید یعنی عمرو نہیں ہے۔ لہٰذا جہاں بھی مطابقت پائی جائے گی التزام اس کے لئے لازم ہوگا، صاحب سلم نے جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ :- دلالتِ التزام کے لئے جس قسم کے لوازم درکار ہیں لیس غیرہٗ اس قسم کا لازم نہیں ہے کیونکہ دلالت التزام کے لئے لوازم بیّنہ کی ضرورت ہے۔ لوازم بیّنہ وہ لوازم ہیں جنکی طرف ملزوم کے تصور کے ساتھ ہی ساتھ ذہن سبقت کرے۔ جونہی ملزوم ذہن میں آئے لازم بھی ذہن میں آموجود ہو لیس غیرہٗ میں یہ بات نہیں ہے۔ کیونکہ بسا اوقات ایک معنی ہمارے ذہن میں آتے ہیں اور ہم کو اس کے غیر کی جانب قطعاً التفات بھی نہیں ہوتا یہ بات تو بہت ہی لمبی ہے کہ ذہن اس معنی کے جائزے میں مشغول ہو اور اس الجھاؤ میں پڑے کہ یہ اپنا عین ہے اور اپنا غیر نہیں ہے یہ تو ایک فطری بات ہے کہ آدمی ایک کیفیت کے آگے بہت سی کیفیات سے اور ایک تصور کے سامنے بہت سے تصورات سے غافل ہو جاتا ہے۔ مرزا غالب کا یہ شعر بھی اسی حقیقت کی طرف اشارہ کر رہا ہے فرماتے ہیں،

شعر صنم کے آتے ہی غالب کے ایسے ہوش اڑے ؛ شراب سیخ پہ ڈالی کباب ساغر میں

یعنی عاشق کے سامنے سیخ اور ساغر ہیں اور ہاتھ میں کچا کباب اور شراب کی صراحی ہے کباب سیخ پر ڈالنا تھا اور شراب ساغر میں ڈالنی تھی لیکن اچانک محبوب آجاتا ہے اور اس کے دیدار میں اتنے محو ہو جاتے ہیں کہ شراب و کباب کی ان ترتیبوں کا خیال ہی نہیں رہتا شراب سیخ پر ڈال دی جاتی ہے اور کباب ساغر میں جا پڑتا ہے۔ غرضیکہ ایسا ہوتا رہتا ہے کہ ایک معنی کے متصور ہونیکے وقت دنیائے ذہن بالکل خالی ہو اور ایک مفہوم کے سوا غیر کی بالکل گنجائش نہ ہو بقول حضرت جگر دل و دماغ کی یہ حالت ہو جاتی ہے

شعر آجاؤ کہ اب خلوتِ غم خلوتِ غم ہے ؛ اب دل کے دھڑکنے کی بھی آواز نہیں ہے

وَاَمَّا التَّضَمُّنُ وَالْاِلْتِزَامُ فَلَا لُزُوْمَ بَيْنَهُمَا .

ترجمہ :- اور بہرحال تضمن اور التزام تو ان کے درمیان کوئی لزوم نہیں ہے

تشریح :- تضمن والتزام کا باہمی مسئلہ ہے مسئلہ یہ ہے کہ تضمن اور التزام کے درمیان کسی قسم کا لزوم نہیں ہے، نہ تضمن التزام کو لازم ہے اور نہ التزام تضمن کو لازم ہے تضمن التزام کو اس لئے لازم نہیں ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک معنی

بسیط ہوں اس کے اجزاء نہ ہوں ہاں اس کے لوازم ذہنیہ ہوں تو اس معنی میں التزام پایا جائے گا اور تضمن نہیں پایا جا سکتا جیسے عمی کہ اس کا مفہوم بسیط ہے اس کا لازم تو ہے مگر اس کے اجزاء نہیں ہیں کیونکہ عمی کے معنی ہیں عدم منسوب الی البصر پس عدم مفہوم بسیط ہے اور اس کے لئے بصر لازم ہے۔

اور التزام تضمن کو اس لئے لازم نہیں ہے کہ ممکن ہے معنی مرکب کا تصور اس کے عوارض و لوازم سے غافل ہو کر کیا جائے تو وہاں تضمن ہوگا اور التزام نہ ہوگا جیسے انسان کا تصور اس کے عوارض سے الگ کر کے کیا جائے تو چونکہ انسان حیوان و ناطق کے مجموعہ کا نام ہے اسلئے یہاں دلالت جزء پر تو ہو گی لیکن لازم ناپید ہوگا

امام رازی اس موقع پر بھی پرانی راگنی چھیڑتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ التزام تضمن کو بہر حال لازم ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ التزام مطابقت کے لئے لازم ہے اور مطابقت تضمن کے لئے لازم ہے اور لازم کا لازم لازم ہوتا ہے لہذا نتیجہ نکلا کہ التزام تضمن کے لئے لازم ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ استدلال کا مقدمہ اول یعنی التزام مطابقت کے لئے لازم ہے باطل ہو چکا والمبنی علی الباطل باطل ؕ

وَالْإِفْرَادُ وَالتَّرْكِيبُ حَقِيقَةً صِفَةُ اللَّفْظِ

ترجمہ :۔ اور افراد اور ترکیب بالذات صفت ہیں لفظ کی

تشریح :۔ دلالت کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد مصنف رح توابع دلالت کو بیان فرماتے ہیں دراصل مفرد یا مرکب ہونا دلالت کے بعد کی چیز ہے اس لئے کہ پہلا درجہ یہ ہے کہ لفظ کسی معنی پر دلالت کرے پھر دوسرے درجہ میں یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ آیا یہ دلالت کرنے والا مفرد ہے یا مرکب۔

یہاں مسئلہ یہ ہے کہ افراد و ترکیب کس چیز کی صفت ہیں لفظ کی یا معنی کی۔ یعنی مفرد اور مرکب لفظ ہوتا ہے یا معنی ۔۔۔ ؟ میر ابوالفتح جنہوں نے تہذیب کے حاشیۂ جلالیہ پر نوٹ لکھے ہیں ان کی رائے یہ ہے کہ افراد و ترکیب معنی کی صفت ہیں دیگر حضرات کی رائے یہ ہے کہ افراد و ترکیب لفظ کی صفت ہیں

جو لوگ معنی کی صفت قرار دیتے ہیں وہ تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ مفرد وہ معنی ہیں جن کے لفظ کے جزء سے ان کے جزء پر دلالت کا قصد نہ کیا جائے جیسے لفظ زید کے معنی اور مرکب وہ معنی ہیں جن کے لفظ کے جزء سے ان کے جزء پر دلالت کا قصد کیا جائے جیسے "رامی الحجارۃ" کے معنی

جو حضرات لفظ کی صفت قرار دیتے ہیں وہ تعریف ان لفظوں میں کرتے ہیں مفرد وہ لفظ ہے جس کے جزء سے معنی کے جزء پر دلالت کا قصد نہ کیا جائے جیسے لفظ زید۔ مرکب وہ لفظ ہے جس کے جزء سے معنی کے جزء پر دلالت کا قصد کیا جائے جیسے لفظ رامی الحجارہ۔

صاحب سلم نے بقول تحریر کند یا ان دونوں کے درمیان محاکمہ کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نزاع لفظی ہے افراد اور ترکیب دونوں کی صفت ہیں بات دراصل یہ ہے کہ لفظ و معنی کا تعلق دال اور مدلول کا تعلق ہے لفظ دال ہے اور معنی مدلول ہے۔ اور افراد و ترکیب دلالت کے نتیجہ میں پیدا ہوتے ہیں اب جو چیز دلالت کرنے والی ہوگی اسکو یہ دونوں صفتیں

بلا واسطہ عارض ہونگی اور جس پر دلالت کی جائے گی اسکو دال کے واسطے سے عارض ہونگی لہذا افراد و ترکیب بالذات و بلا واسطہ تو صفت ہیں لفظ کی اور بالواسطہ صفت ہیں معنی کی۔

جنہوں نے صرف دال کا لحاظ کیا ہے انہوں نے یہ کہدیا ہے کہ یہ صرف لفظ کی صفت ہیں اور جنہوں نے فقط مدلول کا خیال رکھا ہے انہوں نے یہ فرما دیا ہے کہ یہ فقط معنی کی صفت ہیں۔

لِاَنَّہٗ اِنْ دَلَّ جُزْءُہٗ عَلٰی جُزْءِ مَعْنَاہُ فَمُرَکَّبٌ وَیُسَمّٰی قَوْلًا وَمُؤَلَّفًا وَّاِلَّا فَمُفْرَدٌ۔

ترجمہ:- اس لئے کہ لفظ کا جز اگر اس کے معنی کے جز پر دلالت کرے تو لفظ مرکب ہے اور مرکب کا نام قول اور مولف بھی ہے ورنہ پھر لفظ مفرد ہے

تشریح:- یہ سابقہ دعوے کی دلیل ہے، دعوی یہ ہے کہ مفرد یا مرکب ہونا لفظ کی صفت ہے۔ دلیل یہ ہے کہ مفرد یا مرکب ہونے کا مدار دلالت پر ہے اور دلالت لفظ کی صفت ہے اس لئے کہ لفظ کا جز اگر معنی کے جز پر دلالت کرتا ہے تو لفظ مرکب کہلاتا ہے ورنہ مفرد۔ لہذا جب دلالت لفظ کی صفت ہے تو دلالت پر مرتب ہونے والے احوال یعنی افراد و ترکیب بھی لفظ ہی کی صفت ہیں واضح ہو کہ مصنف کی یہ عبارت سابقہ دعوے کی دلیل بھی ہے اور مفرد و مرکب کی تعریف بھی ہے اس تعریف کی روشنی میں اہل منطق نے تجزیہ کیا ہے کہ مرکب کے تحقق کے لئے پانچ شرطیں ہیں اول یہ کہ لفظ ذو اجزاء ہو۔ دوم یہ کہ معنی ذو اجزاء ہوں۔ سوم یہ کہ لفظ کا جز معنی کے جز پر دلالت کرتا ہو۔ چہارم یہ کہ جو نسے معنی کے جز پر دلالت ہو وہ معنی مقصود بھی ہوں پنجم یہ کہ وہ دلالت بھی مقصود ہو جیسے رامی الحجارہ میں یہ شرائط پنجگانہ موجود ہیں اگر شرائط پنجگانہ میں سے ایک شرط بھی فوت ہوگی تو لفظ مفرد ہوگا مثلاً لفظ کا جز نہیں ہے جیسے ہمزہ استفہام۔ یا معنی کا جز نہیں ہے جیسے لفظ اللہ کے معنی کہ وہ بسیط ہیں، یا یہ کہ لفظ کا جز معنی کے جز پر دلالت نہیں کرتا ہے جیسے لفظ زید کے اجزاء اسکے اجزاء معنی پر دلالت نہیں کرتے۔ یا جس معنی کے جزء پر دلالت ہے وہ معنی مقصود نہیں ہیں جیسے عبداللہ کسی کا نام رکھدیں تو معنی اضافی مقصود نہیں ہوتے بلکہ شخص معین مقصود ہوتا ہے چاہے اس میں شان عبدیت کے آثار بالکل ناپید ہوں پس گو عبداللہ کے اجزاء لفظاً اس کے معنی اضافی کے اجزاء پر دلالت کرتے ہیں مگر بصورت علم یہ معنی مقصود نہیں ہیں۔

یا یہ معنی مقصود ہیں لیکن دلالت کی یہ حیثیت مقصود نہیں ہے مثلاً کسی انسان کا حیوان ناطق نام رکھدیں تو ان الفاظ کے اجزاء اپنے معنی کے اجزاء پر دلالت کرینگے اور وہ معنی مقصود بھی ہونگے کیونکہ کوئی شخص انسانی ایسا نہیں ہے جس کی ذات میں حیوانیت یا ناطقیت کا جز شامل نہ ہو لیکن علم کی صورت میں یہ مقصود نہیں ہوتا کہ لفظ اس کے اجزاء ماہیت پر دلالت کرے بلکہ صرف تشخص خارجی پر دلالت مقصود ہوتی ہے پس ان صورتوں کی مثالیں مفرد ہونگی۔

تنبیہ:- ماتن نے مرکب کے دو نام دوسرے بھی شمار کرائے ہیں۔ قول، مولف اس سے پتہ چلتا ہے کہ مرکب اور مؤلف میں ترادف ہے۔ بعض نے یہ فرق کیا ہے کہ مؤلف وہ مرکب ہے جس کے اجزاء کے درمیان باہم الفت و محبت ہو اور مرکب مطلق ہے اس میں یہ بات ملحوظ نہیں ہے۔

وَھُوَ اِنْ کَانَ مِرْاٰۃً لِتَعَرُّفِ الْغَیْرِ فَقَطْ فَاَدَاۃٌ

ترجمہ:- اور مفرد اگر صرف غیر کے پہچاننے کا آئینہ ہے تو اداۃ ہے

تشریح:- یہ مفرد کی تقسیم ہے۔ مفرد کی تین قسمیں ہیں ادات۔ کلمہ، اسم

ادات جس کو تقریباً اہل نحو حرف کہتے ہیں اور کلمہ جو نحویین کے یہاں فعل کے نام سے پکارا جاتا ہے اور اسم کا نام تو دونوں جہان میں روشن ہے اداۃ وہ مفرد ہے جو صرف غیر کے تعارف کا ذریعہ ہو یعنی جس معنی پر دلالت کرتا ہو وہ غیر مستقل بالمفہومیت ہوں اور جب تک اس معنی کے ساتھ دوسرے مفاہیم کو یا اس لفظ کے ساتھ دوسرے الفاظ کو نہ ملایا جائے وہ معنی سمجھ میں نہ آتے ہوں جیسے "زیدٌ علی السطحِ" یا "محمودٌ فی الدار" میں علٰی اور فی ادات ہیں کہ ان میں علٰی مطلق نسبتِ استعلاء (اوپر ہونا) پر دلالت کرتا ہے ظاہر ہے کہ یہ نسبت اس وقت تک تسکین خاطر نہیں کر سکتی جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے کہ اس کے طرفین کیا ہیں کون اوپر ہے اور کس چیز کے اوپر ہے جب زیداً اور سطح کو اس کے ساتھ شامل کر دیا گیا تب استعلاء کی نسبت سمجھ میں آئی۔ اسی طرح دوسری مثال میں فی کے معنی مطلقاً نسبتِ ظرفیت کے ہیں یہ نسبت بھی ظرف و مظروف کو شامل کئے بغیر مفہوم نہیں ہوتی۔

وَالحَقُّ اَنَّ الكَلِمَاتِ الوُجُودِيَّةَ مِنْهَا فَاِنَّ كَانَ مَثَلاً مَعنَاهُ كَونُ شَيْئٍ شَيْئًا لَم يُذكَر بَعدُ وَتَسمِيَتُهَا كَلِمَاتٍ لِتَصَرُّفِهَا وَدَلَالَتِهَا عَلَى الزَّمَانِ

ترجمہ:- اور حق یہ ہے کہ کلمات وجودیہ ادات کے قبیل سے ہیں، اس لئے کہ مثلاً کانَ اس کے معنی ہیں کسی شی کا ایسی شے ہونا جو ابھی مذکور نہیں ہوئی اور ان کا کلمات نام رکھنا اس لئے ہے کہ یہ متصرف ہیں اور زمانہ پر دلالت کرتے ہیں۔

تشریح:- ادات کی تعریف کے بعد ایک مختلف فیہ مسئلہ کا فیصلہ کرتے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ افعال ناقصہ جنکو کلمات وجودیہ (نسبت وجود پر دلالت کرنے والے) بھی کہا جاتا ہے وہ کلمہ ہیں یا ادات ہیں؟ مناطقہ کہتے ہیں کہ وہ ادات ہیں اور اہل نحو کہتے ہیں کہ وہ کلمہ ہیں اہل نحو اپنے دعوے پر تین دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ اول یہ کہ ان کا نام کلمہ ہے یعنی کلمات وجودیہ کہہ کر یا کلمات ناقصہ کہکر ان کو پکارا جاتا ہے دوم یہ کہ ان میں گردان ہوتی ہے یعنی ان کے ماضی، مضارع، امر ونہی وغیرہ آتے ہیں۔ سوم یہ کہ زمانہ پر دلالت کرتے ہیں

مناطقہ کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ وہ ہے جو مسند پر دلالت کرے اور افعال ناقصہ مسند پر دلالت نہیں کرتے بلکہ مسند پر دلالت کرنے والی خبر ہوتی ہے جو ان کے اسم کے بعد مذکور ہوتی ہے خود ان کے ضمن میں یا ان کی ذات میں خبر کا کوئی وجود نہیں ہے یہ تو صرف دو چیزوں کے درمیان نسبت ثبوتی یا نسبت سلبی کے وجود پر دلالت کرتے ہیں ان کے درمیان اور دیگر ادوات کے درمیان فرق یہ ہے کہ دیگر ادات صرف نسبت رابطی پر دلالت کرتے ہیں اور یہ نسبت رابطی پر دلالت کرنے کے ساتھ ساتھ اس کے زمانہ پر بھی دلالت کرتے ہیں پس زیادہ سے زیادہ ان کو روابط زمانیہ کہا جا سکتا ہے مثلاً کانَ زیدٌ قائمًا میں مسند پر دلالت کرنیوالا لفظ قائمٌ ہے کانَ مسند الیہ پر دلالت کرتا ہے نہ مسند پر بلکہ صرف اس پر دلالت کرتا ہے کہ کوئی شی (زید) کچھ (قائم) ہوئی ہے اب وہ کیا ہوئی ہے اس پر کان دلالت نہیں کرتا ہے۔

اب رہی یہ بات کہ انکو کلمہ کیوں کہا جاتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دیگر افعال کے ساتھ انکو دو چیزوں میں مشابہت ہے اول متصرف ہونے میں دوم زمانہ پر دلالت کرنے میں اس مشابہت کیوجہ سے مجازاً انکو کلمہ کہا جاتا ہے۔ صاحب سلم کا فیصلہ مناطقہ کے حق میں ہے۔ اس سلسلے میں پسندیدہ بات وہ ہے جو بعض شارحین نے کہی ہے اور وہ یہ ہے کہ نحویین کی نظر الفاظ پر ہوتی ہے اور الفاظ کے لحاظ سے کلمات وجودیہ کلمہ ہیں اسلئے وہ اسکو کلمہ کہتے ہیں اور مناطقہ کی نظر مفہوم اور معنی پر ہوتی ہے اور معنی کے اعتبار سے یہ غیر مستقل ہیں اسلئے انکو وہ حضرات ادات میں شمار کرتے ہیں

وَاِلَّا فَاِنْ دَلَّ بِهَيْئَتِهٖ عَلٰى زَمَانٍ فَكَلِمَةٌ

ترجمہ :- ورنہ اگر مفرد اپنی ہیئت کی وجہ سے کسی زمانہ پر دلالت کرتا ہے تو کلمہ ہے۔

تشریح :- یہ مفرد کی دوسری قسم یعنی کلمہ کی تعریف ہے۔ تعریف میں آنے والے لفظ وَاِلَّا کے معنی ہیں وان لم یکن المفرد مرآۃ لتعرف الغیر اب کلمہ کی تعریف کا حاصل یہ ہوا کہ جس کے معنی غیر کے تعارف کا ذریعہ نہ ہوں بلکہ مستقل ہوں اور اس کی ہیئت کسی زمانہ پر دلالت کرتی ہو۔

ہیئت لفظ کی وہ کیفیت ہے جو حرکات و سکنات کو ترتیب دینے سے حاصل ہوتی ہے جیسے نَصَرَ کی ہیئت وہ حالت ہے جو اس کو تینوں حروف کے مفتوح ہونے سے حاصل ہوئی ہے اور یَنْصُرُ کی ہیئت وہ حالت ہے جو اس کو حرف اول کے مفتوح اور حرف ثانی کے ساکن اور حرف ثالث کے مضموم ہونے سے حاصل ہوئی ہے اور ان دونوں کلمات کا مادہ نون، صاد، راء ہے

زمانہ پر دلالت کرنے والی چیز ہیئت ہی ہے لیکن مادہ موضوعہ متصرفہ اس کے لئے شرط ہے نَصَرَ کی ہیئت مادہ کی شرکت کے ساتھ زمانہ ماضی پر دلالت کرتی ہے اور ینصر کی ہیئت زمانہ حال یا استقبال پر دلالت کرتی ہے۔ اگر نصر کی ہیئت تو ہو لیکن مادہ موضوعہ نہیں ہے جیسے جَسَقَ کہ یہ اگر چہ غیر موضوع اور مہمل لفظ ہے یا مادہ موضوعہ ہے لیکن متصرف نہیں ہے جیسے حَجَرٌ کہ اس کی کوئی گردان نہیں ہے بلکہ اسم ہے تو ان صورتوں میں ہیئت زمانہ پر دلالت نہیں کریگی، لہذا کلمہ کی تعریف سے یہ تمام صورتیں خارج ہونگی۔

پس کلمہ کا مابہ الامتیاز وصف یہ ہے کہ اس میں ہیئت زمانہ پر دخل رکھتی ہے اور اس کے بدلنے کے ساتھ زمانہ بھی بدلتا ہے اور مادۂ موضوعہ متصرفہ اس کے لئے شرط ہے پس جن الفاظ میں زمانہ پر دخل مادہ کا ہے اور مادہ ان میں رکن یا شطر کا درجہ رکھتا ہے جیسے صبوح، غبوق وغیرہ تو وہ کلمہ کی تعریف سے خارج ہونگے

وَلَيْسَ كُلُّ فِعْلٍ عِنْدَ الْعَرَبِ كَلِمَةً عِنْدَ الْمَنْطِقِيِّيْنَ فَاِنَّ نَحْوَ اَمْشِيْ مَثَلًا فِعْلٌ وَلَيْسَ بِكَلِمَةٍ لِاحْتِمَالِهِ الصِّدْقَ وَالْكِذْبَ بِخِلَافِ يَمْشِيْ۔

ترجمہ :- اور ایسا نہیں ہے کہ ہر وہ لفظ جو فعل ہو عرب کے نزدیک کلمہ ہو منطقیوں کے نزدیک اسلئے کہ مثلاً امشی فعل ہے لیکن کلمہ نہیں ہے کیونکہ صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہے بر خلاف یمشی کے۔

تشریح :- یہ ایک غلط فہمی کا ازالہ ہے غلط فہمی یہ ہے کہ عرب کے فعل اور مناطقہ کے کلمہ کے درمیان ترادف اور تساوی ہے یعنی جو معنی عرب کے یہاں فعل کے ہیں وہی معنی مناطقہ کے یہاں کلمہ کے ہیں لہذا جو لفظ عرب کے یہاں فعل کہلائیگا اس کو مناطقہ کے یہاں کلمہ کہا جائیگا

مصنف اس غلط فہمی کو رد فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے کہ عرب کا فعل اور مناطقہ کا کلمہ ایک ہی شے ہوں اور ان دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہو بلکہ ان دونوں میں فرق ہے اور ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کلمہ خاص مطلق ہے اور فعل عام مطلق ہے جس لفظ کو کلمہ کہیں گے اس کو فعل ضرور کہیں گے لیکن یہ ضروری نہیں کہ جس کو فعل کہیں اس کو کلمہ بھی کہیں مثلاً یمشی بصیغہ واحد غائب فعل بھی ہے اور کلمہ بھی ہے لیکن نمشی بصیغہ متکلم اور تمشی بصیغہ خطاب فعل ہیں مگر کلمہ نہیں ہیں۔ فعل اس لئے ہیں کہ اقتران بالزمان اور معنی حدثی پر دلالت کرتے ہیں اور کلمہ اس لئے نہیں ہیں کہ کلمہ کے مقسم یعنی مفرد ہی سے خارج ہیں اور بجائے مفرد کے مرکب ہیں کیونکہ صدق اور کذب کا احتمال رکھتے ہیں یعنی متکلم جس وقت امشی کہے اور وہ واقع میں مشی کے ساتھ متصف ہے تو امشی صادق ہے ورنہ کاذب ہے اور ظاہر ہے کہ صدق اور کذب کا احتمال رکھنے والے الفاظ مرکب ہوتے ہیں مفرد نہیں ہوتے۔ اور امشی صدق وکذب کا احتمال اسلئے رکھتا ہے کہ معنیٰ حدثی اور فاعل سے مرکب ہے اور فاعل کے ساتھ مرکب ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ اس کے بعد جو کلمہ بھی آئیگا وہ اس کا فاعل نہیں بن سکتا ہاں تاکید ہو سکتا ہے مثلاً امشی انا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود امشی میں فاعل موجود ہے اس کے برخلاف یمشی کہ وہ مفرد ہے اور صدق وکذب کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ وہ صرف معنیٰ حدثی رکھتا ہے اس کی ذات میں کوئی فاعل موجود نہیں ہے اسی لئے اگر یمشی کے بعد زیدٌ یا خالدٌ آئے تو وہ اس کا فاعل بن جائیگا تاکید نہیں ہوگا۔ پس تمشی، امشی، نمشی وغیرہ فعل تو ہیں لیکن کلمہ نہیں ہیں ہاں یمشی فعل بھی ہے اور کلمہ بھی ہے۔

وَإِلَّا فَهُوَ اِسْمٌ وَمِنْ خَوَاصِّهِ الْحُكْمُ عَلَيْهِ

ترجمہ :- ورنہ پھر مفرد اسم ہے اور اس کے خواص میں سے یہ ہے کہ اس پر حکم لگایا جا سکے

تشریح :- وَاِلَّا سے ماقبل کی دونوں قیدوں کی نفی ہوتی ہے یعنی اگر مفرد غیر کے پہچاننے کے لئے واسطہ بھی نہ ہو اور بہیئتہ کسی زمانہ پر دلالت بھی نہ کرتا ہو تو اسم ہے

اب اسم کی تعریف یہ ہوئی کہ وہ مفرد جو معنی مستقل پر دلالت کرے اور کسی زمانہ پر مشتمل نہ ہو۔ یہاں تک اسم کی تعریف تھی اس کے بعد اس کا خاصہ بیان کرتے ہیں اسم کا خاصہ یہ ہے کہ اس پر حکم لگایا جا سکے یعنی اس کو محکوم علیہ بنایا جا سکے فعل میں محکوم علیہ بننے کی صلاحیت نہیں ہے

وَقَوْلُهُمْ مِنْ حَرْفُ جَرٍّ وَضَرَبَ فِعْلٌ مَاضٍ لَا يَرِدُ فَاِنَّهُ حُكْمٌ عَلٰى نَفْسِ الصَّوْتِ لَا عَلٰى مَعْنَاهُ وَالْمُخْتَصُّ بِهٖ هُوَ هٰذَا وَالْاَوَّلُ يَجْرِي فِي الْمُهْمَلَاتِ اَيْضًا۔

ترجمہ :- اور ان کا یعنی خاصہ کے دعویداروں کا، یہ قول کہ مِنْ حَرْفُ جَرٍّ، وضَرَبَ فِعْلٌ مَاضٍ، سابقہ دعوے پر وارد نہیں

ہوتا اسلئے کہ یہ آواز اور لفظ پر حکم ہے معنی پر حکم نہیں ہے اور جو چیز اسم کے ساتھ خاص ہے وہ یہی ہے (یعنی حکم علی المعنی) اور پہلی چیز تو مہملات میں بھی جاری ہوتی ہے۔

تشریح: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اور منشاء اعتراض سابقہ عبارت یعنی "ومن خواصہ الحکم علیہ" ہے معترض کہتا ہے کہ محکوم علیہ ہونا آپ کے نزدیک اسم کا خاصہ ہے اور خاصہ اس کو کہتے ہیں جو ذی خاصہ ہی میں پایا جائے اس کے سوا میں نہ پایا جائے اور محکوم علیہ ہونا اس قسم کا خاصہ نہیں ہے کیونکہ وہ فعل اور حرف حتیٰ کہ مہملات میں بھی جاری ہوتا ہے آپ خود کہتے ہیں "مِنْ حَرْفُ جَرٍّ" مِنْ حرف جر ہے۔ ضَرَبَ فِعْلٌ مَاضٍ ضَرَبَ فعل ماضی ہے، جَسَقٌ مُهْمَلٌ جَسَقٌ مہمل ہے۔ یہاں پہلی مثال میں حرف کو اور دوسری مثال میں فعل کو اور تیسری مثال میں مہمل کو محکوم علیہ بنایا گیا ہے

جواب یہ ہے کہ کسی شئے کا محکوم علیہ ہونا دو حیثیتوں سے ہوتا ہے کبھی ایک شئے محض اپنی آواز اور تلفظ کی حیثیت سے محکوم علیہ ہوتی ہے اور کبھی اپنے معنی اور مفہوم کے اعتبار سے محکوم علیہ ہوتی ہے پہلی صورت میں شے کے الفاظ اور اس کی آواز تو محکوم علیہ ہو جاتی ہے لیکن اس کے معنی اس کا مفہوم محکوم علیہ نہیں ہوتا۔ اسم اپنی معنوی حیثیت سے محکوم علیہ ہوتا ہے اور اس حیثیت سے محکوم علیہ ہونا اسم ہی کا خاصہ ہے یہ چیز اسم کے علاوہ میں نہیں پائی جاتی۔ ہاں لفظی اور صوتی حیثیت سے فعل اور حرف حتیٰ کہ مہملات بھی محکوم علیہ ہو سکتے ہیں۔ لہذا "مِنْ حَرْفُ جَرٍّ" وغیرہ کی اصل یہ ہے کہ لَفْظُ مِنْ حَرْفُ جَرٍّ

وایضا ان اتحد معناہ فمع تشخصہ جزئی ویدخل فیہ المضمرات واسماء الاشارات فان الوضع فیہا وان کان عاما لکن الموضوع لہ خاص علی ما ہو التحقیق

ترجمہ: اور نیز مفرد کے معنی اگر واحد ہیں تو مفرد اس معنی کے تعین کے ساتھ جزئی ہے اور جزئی کی تعریف میں مضمرات اور اسماء اشارات داخل ہیں کیونکہ ان میں وضع اگرچہ عام ہے لیکن موضوع لہ خاص ہے۔ یہی بات تحقیق پر مبنی ہے

تشریح: لفظ مفرد کی یہ دوسری تقسیم ہے اور ایضا کا لفظ یہی ظاہر کرنے کے لئے ہے کہ اس تقسیم کے سلسلہ میں بھی پہلے والے مقسم کی طرف رجوع کیا جائے۔ ایضا فعل مقدر آضَ کا مفعول مطلق ہے آضَ بروزن بیع بمعنی رجع ہے لہذا آضَ ایضا کے معنی ہوئے رجع رجوعا۔ یعنی اس تقسیم میں ماتن مقسم اول کی طرف رجوع ہو رہا ہے پہلے مفرد کی تقسیم اس کے استقلال معنی اور عدم استقلال معنی کے اعتبار سے تھی اور یہ تقسیم مفرد کی وحدت معنی اور کثرت معنے کے اعتبار سے ہے۔ اس موقع پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ مفرد کو ان اقسام کا مقسم بنانا درست نہیں ہے، کیونکہ مفرد جب مقسم بنے گا تو اپنے اقسام مذکورہ کے ساتھ بنیگا اور اقسام مذکور اسم ہے کلمہ ہے ادات ہے لہذا مفرد کے مقسم بننے کے معنی یہ ہیں کہ آئندہ اقسام ان تینوں میں جاری ہوتے ہیں اور اسم اور کلمہ اور ادات تینوں ہی متواطی مشکک اور علم ہوتے ہیں حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ علم اور متواطی اور مشکک صرف اسم ہوتا ہے کلمہ اور ادات نہ متواطی ہوتا ہے نہ مشکک کیونکہ متواطی و مشکک وہی ہوتا ہے جو کلی یا جزئی بن سکتا ہے اور کلمہ اور ادات کلی جزئی نہیں ہو سکتے لہذا نہ متواطی و مشکک بھی نہیں ہو سکتے اور کلمہ و ادات کلی و جزئی اس لئے نہیں ہو سکتے کہ جو شئی کلیت و جزئیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے وہ محکوم علیہ بھی ہوتی ہے اور کلمہ و ادات محکوم علیہ نہیں ہو سکتے۔ الحاصل مفرد جمیع اقسام متواطی و مشکک وغیرہ کا مقسم نہیں ہو سکتا

لہذا صرف اسم کے اعتبار سے ہو سکتا ہے اسی وجہ سے بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ان اقسام کا مقسم مفرد نہیں ہے بلکہ اسم ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مقسم مفرد ہی ہے لیکن مفرد کی دو تعبیریں ہیں اول مطلق مفرد، دوم مفرد مطلق
مطلق مفرد کی ذات میں عموم واطلاق ملحوظ نہیں ہے اور مفرد مطلق کی ذات میں عموم واطلاق ملحوظ ہے یعنی مطلق مفرد ما یتحقق بتحقق فرد ما و ینتفی بانتفاء جمیع افرادہ ہے اس کا ایک فرد کہیں بھی پایا جائے تو وہ موجود ہو جاتا ہے اور جب اس کے تمام افراد کہیں سے منتفی ہو جائیں تب وہ منتفی ہوتا ہے اس کے برعکس مفرد مطلق ما یتحقق بتحقق جمیع افرادہ و ینتفی بانتفاء فرد ما ہے یعنی مفرد مطلق اس وقت کہیں موجود ہو سکتا ہے جب اس کے تمام افراد وجود پذیر ہوں لہذا حالیہ تقسیم میں مقسم مفرد مطلق نہیں ہے جس کے لئے تمام اقسام کا موجود ہونا ضروری ہو بلکہ مقسم مطلق مفرد ہے جو اپنے کسی ایک فرد کے تحقق سے بھی متحقق ہوتا ہے اب تقسیم کا حاصل یہ ہے کہ مفرد کے معنی واحد ہیں یا کثیر ہیں اگر واحد ہیں اور متعین و مشخص بھی ہیں تو مفرد جزئی ہے بالفاظ دیگر جزئی وہ مفرد ہے جس کا معنی واحد اور متعین ہو۔

ماتن فرماتے ہیں کہ جزئی کی فہرست میں مضمرات اور اسماء اشارات بھی داخل ہیں کیونکہ ان کے معانی بھی واحد اور مشخص ہیں اس لئے کہ ان میں وضع اگرچہ عام ہے لیکن موضوع لہ خاص ہے۔ وضع عام اور موضوع لہ خاص کی گتھی کو سلجھانے کے لئے تھوڑی سی تشریح ضروری ہے۔

وضع اور موضوع لہ میں عموم وخصوص کے لحاظ سے عقلی طور پر چار احتمالات نکلتے ہیں لیکن واقع تین ہی احتمالات ہیں اول وضع خاص موضوع لہ خاص۔ دوم وضع عام موضوع لہ عام سوم وضع عام موضوع لہ خاص۔

وضع خاص اور موضوع لہ خاص یہ ہے کہ لفظ موضوع اور معنی موضوع لہ دونوں جانبوں میں خصوص و تعین کا لحاظ کیا گیا ہو جیسے زید کی وضع ذات زید کے لئے۔ یہاں جانب موضوع میں خصوص یہ ہے کہ لفظ زید اپنے تمام تعینات و تشخصات کے ساتھ موضوع ہے ایسا نہیں ہے کہ دوسرا مادہ اس ہیئت پر آئے اور وہ بھی اس معنی کے لئے موضوع ہو جائے۔ اسی طرح معنی موضوع لہ میں بھی تعین اور خصوص ملحوظ ہے اس میں کسی معنی کی شرکت نہیں ہے کہ لفظ زید اس پر بھی دلالت کرے

وضع عام موضوع لہ عام یہ ہے کہ لفظ موضوع اور معنی موضوع لہ دونوں میں عموم ہو یعنی موضوع حیثیت کلیہ ہو اور موضوع لہ معنی کلی ہو مثلاً اہل صرف کا قول ہے کُلُّ فَاعِلٍ لِمَنْ قَامَ بِهِ الفِعْلُ ہر فاعل کا وزن اس ذات پر دلالت کرنے کے لئے وضع ہوا ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو یہاں موضوع فاعل کا فاء، عین، لام کلمہ نہیں ہے بلکہ جونسا بھی مادہ اس وزن پر آئے خواہ وہ ضارب ہو خواہ سامع۔

وضع عام موضوع لہ خاص یہ ہے کہ وضع کرتے وقت واضع نے معنی کلی کا تصور کیا ہو لیکن اسکو موضوع لہ نہ بنایا ہو بلکہ اس کے افراد مخصوصہ کو موضوع لہ بنایا ہو جیسے اسم اشارہ اور ضمیر کہ انہیں مثلاً ہذا کو وضع کرتے وقت واضع نے ایک معنی کلی یعنی کل محسوس مبصر قریب کا تصور کیا ہے لیکن ہذا اس معنی کلی کے لئے وضع نہیں ہوا ہے بلکہ وضع ہوا ہے اس رجل مخصوص یا کتاب مخصوص کے لئے جو اس معنی کلی کا فرد اور ہذا کا مشارالیہ ہے اسی طرح أنَا کی وضع کے وقت کل متکلم واحد کا لحاظ کیا گیا لیکن أنَا کی وضع اس متکلم مخصوص کے لئے ہے جو معنی کلی کا مصداق ہے اس تشریح سے واضح ہو گیا کہ اسماء اشارات اور مضمرات کا موضوع لہ مشخص و متعین ہے اور وضع کا عموم موضوع لہ کے خصوص پر اثر انداز نہیں ہے لہذا اسماء اشارات و مضمرات جزئی میں داخل ہونگے۔

علیٰ ما هو التحقیق کا فقرہ یہ بتاتا ہے کہ وضع مضمرات و اسماء اشارات میں ایک دوسرا مسلک بھی ہے لیکن غیر تحقیق ہے اور وہ یہ ہے کہ مضمرات و اسماء اشارات کی وضع بھی عام ہے اور موضوع لہ بھی عام ہے مضمرات و اسماء اشارات معنی کلی کے لئے وضع ہوئے ہیں لیکن یہ شرط ملحوظ رہی ہے کہ وہ معنی کلی اپنی جزئیات میں مستعمل ہو۔

وبدونہ متواطٍ کالانسانِ ان تساوت افرادہ فی الصدق والا فمشکک وحصروا التفاوت فی الاولویۃ والاولیۃ والشدۃ والزیادۃ

ترجمہ:- اور تشخص کے بغیر مفرد متواطی ہے اگر اس کے افراد صادق آنے میں یکساں ہوں، ورنہ پھر مشکک ہے اور اہل منطق نے تفاوت کو اولویت اور اولیت اور شدۃ اور زیادۃ میں منحصر کیا ہے۔

تشریح:- یہ مفرد کی دو دوسری قسموں کا بیان ہے، مفرد کے معنی اگر معین اور مشخص نہیں ہیں تو اس کی دو قسمیں ہیں متواطی، مشکک۔ متواطی وہ مفرد ہے جس کے معنی واحد ہوں اور صدق میں یکساں ہوں یعنی وہ معنی کلی اپنے تمام افراد پر بلا تفاوت صادق آتے ہوں، جیسے انسان کہ ایک لفظ مفرد ہے اس کے ایک ہی معنی ہیں یعنی حیوان ناطق یہ معنی غیر مشخص اور غیر معین ہیں اور تمام افراد انسانی پر بلا تفاوت صادق آتے ہیں ایسا نہیں ہے کہ زید پر حیوان ناطق یا انسان کا صدق اولیٰ ہو اور عمرو پر غیر اولیٰ ہو یا خالد پر انسان شدت کے ساتھ صادق آئے اور بکر پر ضعف کے ساتھ۔ متواطی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ متواطی کے معنی متوافق (توافق اور یکسانیت والا) کے ہیں۔ چونکہ اس کے افراد میں توافق ہے اس لئے اسکو متواطی کہتے ہیں۔

مشکک وہ مفرد ہے جس کے معنی واحد غیر معین ہوں اور اس کے افراد صدق میں یکساں نہ ہوں یعنی وہ معنی اپنے افراد پر تفاوت کے ساتھ صادق آتے ہوں، تفاوت کی چار صورتیں ہیں۔ تفاوت ۱ بالاولویت، تفاوت ۲ بالاولیت، تفاوت ۳ بالشدت، تفاوت ۴ بالزیادۃ۔

تفاوت بالاولویت یہ ہے کہ معنی ایک فرد پر بالذات اور بلا واسطہ صادق آئیں اور دوسرے فرد پر پہلے فرد کے واسطے سے صادق آئیں مثلاً سورج کی روشنی اور زمین کی روشنی۔ یہاں روشنی ایک معنی ہیں جس کا صدق سورج کی روشنی پر براہ راست ہے اور زمین اور مکان کی روشنی پر اس کے طفیل اور واسطہ سے ہے لہٰذا ان دونوں روشنیوں میں تفاوت بالاولویت ہے۔

تفاوت بالاولیت یہ ہے کہ معنی اپنے ایک فرد پر علت بنکر صادق آتے ہوں اور دوسرے فرد پر معلول بنکر جیسے وجود کہ ذات باری تعالیٰ کے وجود پر علت بن کر صادق آتا ہے اور ممکنات و مخلوقات کے وجود پر معلول بنکر لہٰذا وجود کے ان دونوں فردوں کے درمیان تفاوت بالاولیت ہے

تفاوت بالشدت یہ ہے کہ معنی کا تعلق کیفیات سے ہو اور قوت واہمہ اس کے دو فردوں میں سے ایک سے دوسرے کے کئی گنا منتزع کرلے جیسے سفیدی یہ وہ معنی ہیں جس کا تعلق کیفیات سے ہے اس کے دو فرد ہیں ہاتھی کے دانت کی سفیدی، برف اور اولے کی سفیدی۔ برف کی سفیدی سے قوت واہمہ دانت جیسی سفیدی کے کئی گنے منتزع کرتی

ہے لہٰذا ان دونوں سفیدیوں کے درمیان تفاوت بالشدت والضعف ہے

تفاوت بالزیادۃ یہ ہے کہ معنی کا تعلق کمیات اور مقادیر سے ہو اور قوت عاقلہ اس کے دو فردوں میں سے ایک سے دوسرے کے چند گنے منتزع کرے جیسے دس من لکڑی اور ایک من لکڑی یہاں دس من اور ایک من کے درمیان تفاوت بالزیادۃ والنقصان ہے۔ مشکک کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مشکک کے معنی شک میں ڈالنے والے کے ہیں چونکہ یہ معنی اپنے متواطی اور مشترک ہونے کا شک ڈالتا ہے اس لئے مشکک کہلاتا ہے یعنی وحدت معنی پر نظر کیجئے تو متواطی کا دھوکا ہوتا ہے اور تفاوت صدق پر نگاہ ڈالئے تو کثیر المعنی معلوم ہوتا ہے اور مشترک کا گمان ہوتا ہے

وَلَا تشکیک فی الماهیات ولا فی العوارض بل فی اتصاف الافراد بها فلا تشکیک فی الجسم ولا فی السواد بل فی اسود ومعنی کون احد الفردین اشد من الآخر انه بحیث ینتزع عنه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ویحلله الیها حتی ان الاوهام العامة تذهب الی انهٗ متالفٌ منها فافهم

ترجمہ:- اور کسی قسم کی تشکیک نہیں ہے ماہیات میں اور نہ عوارض میں بلکہ تشکیک افراد کے عوارض کیساتھ متصف ہونے میں ہے اور ایک فرد کے دوسرے کے مقابلہ میں اشد ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اشد اس درجہ میں ہے کہ اس سے عقل وہم کی مدد سے اضعف کے چند گنے منتزع کر سکتی ہے اور اشد کو اضعف کے چند ہم مثلوں کی جانب تحلیل کر سکتی ہے حتی کہ عوامی ذہن اس طرف جانے لگتا ہے کہ وہ ان سے مرکب ہے

تشریح:- یہ محل تشکیک کے تعین کا بیان ہے اس میں یہ واضح اور متعین کیا گیا ہے کہ تشکیک کا محل کونسی چیز ہے اور کلی مشکک کا مصداق کیا ہے؟ آیا تشکیک کا محل ماہیات ہیں، یا تشکیک عوارض میں ہوتی ہے یا کوئی تیسری شے ہے جس کو تشکیک کا محل قرار دیا جائے؟ ماتن کی عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ تشکیک کے لئے ہمارے سامنے تین چیزیں ہیں ماہیات، عوارض، اتصاف الافراد بالعوارض۔ تشکیک کا محل یعنی جس میں تشکیک پائی جائے وہ نہ تو ماہیات ہیں اور نہ عوارض ہیں بلکہ تشکیک تیسری چیز یعنی اتصاف الافراد بالعوارض میں ہے، اسکو یوں سمجھنا چاہیئے کہ ماہیات دو طرح کی ہیں اول ماہیات جوہریہ، دوم ماہیات عرضیہ، ماہیات جوہریہ وہ ہیں جن کی وجہ سے جوہر جوہر ہے اور ماہیات عرضیہ وہ ہیں جن کی وجہ سے عرض عرض ہے ماہیات جوہریہ کی مثال ماہیت جسم ہے یعنی وہ شے جس کی وجہ سے جسم جسم ہے یا جس کی وجہ سے ذات جسم قائم ہے، ماہیت عرضیہ کی مثال ماہیت سواد ہے یعنی وہ شے جس کی وجہ سے سواد سواد ہے یا جس کی وجہ سے ذات سواد کا قیام ہے ماہیت جوہریہ کے مصادیق کو منطق میں افراد کہتے ہیں چنانچہ جسم حجر، جسم شجر، جسم حیوان ماہیت جسم کے افراد ہیں کیونکہ ماہیت جسم ان پر صادق آتی ہے ماہیت عرضیہ کے مصادیق کا نام حصص ہے۔ چنانچہ سواد عین، سواد شعر، سواد ثوب ماہیت سواد کے حصص ہیں کیونکہ ماہیت سواد ان پر صادق آتی ہے، ماتن نے ماہیات جوہریہ کو ماہیات کے لفظ سے اور ماہیات عرضیہ کو

عوارض کے لفظ سے تعبیر کیا ہے لہذا یہ کہنا کہ تشکیک نہ ماہیات میں ہے اور نہ عوارض میں ہے گویا یہ کہنا ہے کہ تشکیک نہ ماہیات جوہریہ میں ہے نہ ماہیات عرضیہ میں ہے۔ ماہیات جوہریہ میں تشکیک نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر ماہیت اپنے افراد پر اولویت یا اولیت کے ساتھ صادق آتی ہے تو مجعولیت ذاتی لازم آتی ہے جو محال ہے۔

مجعولیت ذاتی یہ ہے کہ ذاتی کا ثبوت ذات کے لئے یا ماہیت کا ثبوت افراد کے لئے جعل کے واسطے سے ہو یعنی علت کے واسطہ سے یا کسی امر خارج کے واسطے سے ہو جبکہ ماہیت کا ثبوت افراد کے لئے بلا واسطہ اور براہ راست ہوتا ہے مثلاً ماہیت جسم میں اگر تشکیک بالاولویت ہے تو اس ماہیت کا ثبوت جسم انسانی کے لئے اولیٰ ہوگا یعنی بلا واسطہ ہوگا اور جسم فرس کے لئے غیر اولیٰ ہوگا یعنی امر خارج کے واسطے سے ہوگا پس ماہیت کا ثبوت اپنے بعض افراد کے لئے امر خارج کے واسطے سے ہوا اور یہ مجعولیت ذاتی ہے۔

اسی طرح اگر تشکیک بالاولیت ہے تو ماہیت جسم جسم انسانی میں علت بنکر اور جسم فرس میں معلول بنکر صادق آئیگی یعنی جسم انسانی علت ہوگا جسم فرس کے لئے پس ماہیت کا ثبوت اپنے بعض افراد کے لئے علت کے ذریعہ ہوا اور یہ بھی مجعولیت ذاتی ہے۔ اور اگر ماہیت میں تشکیک بصورت شدت وضعف یا بصورت زیادۃ ونقصان ہے تو ماہیت کا ایک فرد اشد ہوگا دوسرا اضعف ہوگا یا ایک فرد ازید ہوگا اور دوسرا انقص ہوگا۔ اب ہم اشد وازید کے بارے میں دریافت کرینگے کہ یہ دونوں کسی امر زائد پر مشتمل ہیں جو اضعف وانقص میں نہیں ہے یا مشتمل نہیں ہیں اگر مشتمل نہیں تو کوئی تفاوت یا تشکیک ہی نہیں ہے بلکہ سب ایک ہیں صرف لفظوں کا تفاوت یا تعبیری امتیاز ہے کہ ایک فرد کو کیف ما اتفق ازید کہدیا گیا ہے اور دوسرے کو انقص۔ اور اگر وہ دونوں امر زائد پر مشتمل ہیں تو اس امر زائد کے بارے میں دریافت کیا جائیگا کہ کیا وہ داخل ذات ہے یا خارج از ذات ہے اگر داخل ذات ہے تو ازید واشد کی ماہیت کچھ ہوئی اور انقص واضعف کی ماہیت کچھ ہوئی کیونکہ اشد وازید کی ماہیت میں ایسی چیز بھی ہے جو اضعف وانقص کی ماہیت میں نہیں ہے لہذا دونوں کی ماہیتیں الگ الگ ہوئیں اور تشکیک کے لئے ماہیت واحدہ درکار ہے تشکیک نام ہی اس کا ہے کہ ایک ماہیت اپنے دو فردوں پر تفاوت کے ساتھ صادق آئے لہذا اس صورت میں بھی تشکیک فی الماہیت ثابت نہیں ہوتی۔ تیسری شکل یہ ہے کہ وہ امر زائد خارج از ذات ہو دریں صورت تشکیک فی الخارج ثابت ہوتی ہے نہ کہ تشکیک فی الماہیت

علیٰ ہذا القیاس ماہیات عرضیہ یا عوارض میں اگر تشکیک ہے تو اس میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ عرض میں تشکیک ہو اس کے حصص کی نسبت سے مثلاً سواد سوادات خاصہ پر یعنی سواد ہذہ العمامہ، وسواد ذالک القمیص، و سواد ہذہ الجبۃ پر علیٰ سبیل التفاوت صادق آئے بایں طور کہ سواد عمامہ پر سواد کا صدق اولویت یا اولیت یا شدت یا زیادت سے ہو اور سواد قمیص پر اس کا صدق اس کے برعکس غیر اولویت یا غیر اولیت یا ضعف یا نقصان سے ہو دوم احتمال یہ کہ عرض میں تشکیک اس کے معروض کی نسبت سے ہو مثلاً جسم اسود جس کو سواد عارض ہے اس کے لحاظ سے سواد میں تشکیک ہو بایں طور کہ اس جسم اسود پر سواد اولیت وغیرہ کے ساتھ صادق آئے اور اس جسم اسود پر اس کے برعکس صادق آئے

پہلا احتمال تو اس دلیل سے باطل ہے جو تشکیک فی الماہیات کے تحت بیان ہو چکی کیونکہ سواد اپنے حصص کے

لئے ذاتی ہے لہذا اس کا صدق اپنے حصص پر اگر تفاوت کے ساتھ ہوگا تو یا مجعولیت ذاتی لازم آئے گی یا وہ خرابیاں
لازم آئیں گی جو ماہیات جوہریہ کے اشد و اضعف ہونے کی صورت میں لازم آتی ہیں اور دوسرا احتمال اس لئے باطل
ہے کہ سواد جسم اسود پر اور جسم اسود سواد پر محمول نہیں ہوتا جبکہ کلی مشکک کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے افراد پر محمول
ہو۔ الحاصل تشکیک نہ تو ماہیت میں ہے اور نہ عوارض میں ہے یعنی تشکیک نہ جسم میں ہے نہ سواد میں ہے بلکہ تشکیک
افراد ماہیت کے عوارض کے ساتھ متصف ہونے میں ہے۔ واضح الفاظ میں یوں کہہ لیجئے کہ تشکیک جسم کے سواد
کے ساتھ متصف ہونے میں اور جسم کے اسود ہونے میں ہے، گویا کلی مشکک کا مصداق اتصاف الماہیۃ بالافراد ہے
جو اپنے افراد پر علی سبیل التفاوت صادق آتا ہے، کسی سواد کے اولی و اوّل اور دوسرے سواد کے غیر اولی وغیر اول
ہونے کے معنی یہ ہیں کہ فرد کا اتصاف اس سواد کے ساتھ بلا واسطہ یا بصورت علت ہے اور دوسرے سواد کے ساتھ
اتصاف پہلے اتصاف کے واسطے سے ہے یا بصورت معلول ہے
اسی طرح ایک سواد کے اشد اور دوسرے کے اضعف ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اشد کے ساتھ ماہیت کا اتصاف
اس درجہ میں ہے کہ اس سے اتصاف بالاضعف جیسے کئی گئے منتزع کئے جا سکتے ہیں
قولہ ومعنی کون احد الفردین اشد من الآخر۔ کو سمجھنے کے لئے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ محلل
اور مولف میں کیا فرق ہے۔ محلّل وہ شے ہے کہ جن اجزاء کی طرف اس کی تقسیم و تحلیل ہوئی ہو وہ اجزاء تحلیل
ہی کی پیداوار ہوں تحلیل سے پہلے محلل میں بالفعل موجود نہ رہے ہوں بلکہ موجود بالقوہ ہوں۔ مؤلّف وہ شے
ہے کہ جن اجزاء کی جانب اس کی تقسیم ہو ان سے قبل تقسیم مرکب رہا ہو اور وہ اجزاء اس میں بالفعل موجود رہے ہوں
اس فرق کی تشریح کے بعد سمجھئے کہ یہ عبارت ایک غلط فہمی کا ازالہ ہے جو اشد و اضعف یا ازید و انقص کی
حقیقت کو سمجھنے میں عوامی ذہن کو پیش آتی ہے، عوامی ذہن یہ سمجھتا ہے کہ پہلے اضعف کے چند ہم مثل اجزاء کے طور
پر فراہم کئے گئے پھر انکو ترکیب دیکر اشد تیار ہوا اسی طرح انقص کے چند امثال اجزاء کی حیثیت سے اکٹھے کئے
گئے پھر انکو ترکیب دیکر جو مولّف تیار ہوا ہے وہ ازید ہے۔ ماتن رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ خیال سطحی بلکہ غیر واقعی
ہے ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا کہ چند امثال اضعف کے انضمام سے اشد یا چند امثال انقص کے انضمام سے ازید
تیار ہو سکے بلکہ اشد ہونے کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ قوت واہمہ اشد و اضعف کو سامنے رکھ کر اشد سے اضعف
کے چند امثال منتزع کر لیتی ہے اور انہی امثال کی جانب اس کی تقسیم و تحلیل کر لیتی ہے اور ظاہر ہے کہ انتزاع اور
تحلیل کا عمل ذہن ہی میں ہوتا ہے لہٰذا یہ سارا قصہ تمام تر ذہنی ہے ورنہ خارج میں نہ امثال نکل سکتے ہیں اور
نہ اشد کی ان کی جانب تحلیل ہو سکتی ہے اور چونکہ اس حقیقت پر بداہت شاہد ہے اس لئے عوامی رائے
بداہۃً باطل اور غیر واقعی ہے۔

وَانْ كَثُرَ مَعْنَاهُ فَانْ وُضِعَ لِكُلٍّ ابتداءً فمشتركٌ وَالحقُّ انه واقعٌ بين الضدين لكن لاعموم فيه حقيقة

ترجمہ :- اور اگر مفرد کے معنی کثیر ہیں اور وہ ہر معنی کے لئے ابتداء موضوع ہے تو وہ مشترک ہے اور حق یہ ہے کہ مشترک واقع ہے حتی کہ ضدین کے درمیان بھی لیکن معنی حقیقی کے اعتبار سے اسمیں کسی قسم کا عموم نہیں ہے

تشریح :- یہاں پہلے مشترک کی تعریف کی گئی ہے پھر اس کے بارے میں چند اختلافات کا ذکر کیا گیا ہے مشترک وہ لفظ مفرد ہے جس کے معنی ایک سے زائد ہوں اور وہ ہر معنی کے لئے براہ راست وضع کیا گیا ہو براہ راست وضع کئے جانے کے معنی یہ ہیں کہ دو معنی کے درمیان نقل کا واسطہ نہ ہو یعنی ایسا نہ ہو کہ اولاً ایک معنی کے لئے وضع ہوا ہو پھر کسی مناسبت کی بناء پر دوسرے معنی میں استعمال کر لیا گیا ہو جیسے عینؔ کہ اس کے متعدد معانی ہیں مثلاً آنکھ، گھٹنہ، چشمہ، زر خالص وغیرہ. عینؔ ان سب کے لئے الگ الگ وضع ہوا ہے ایسا نہیں ہوا ہے کہ اولاً آنکھ کے لئے وضع ہوا ہو پھر کسی مناسبت سے گھٹنہ اور چشمہ کے معنی میں لے لیا گیا ہو. مشترک کی تعریف میں وُضِعَ لِکُلٍّ کے لفظ سے حقیقت و مجاز نکل گئے کیونکہ وہاں موضوع لہ ہر ایک نہیں ہوتا بلکہ صرف ایک ہوتا ہے. ابتداءً کے لفظ سے منقول نکل گیا اس لئے کہ منقول میں براہ راست دوسرے معنی مراد نہیں ہوتے بلکہ پہلے معنی کے واسطے سے مراد ہوتے ہیں۔

وَالحق انہ واقعٌ الخ سے اختلاف کا ذکر ہے ماتن نے اپنے حاشیہ میں متن کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مشترک کے بارے میں چار قسم کے اختلافات ہیں پہلا اختلاف یہ ہے کہ آیا اشتراک ممکن ہے یا غیر ممکن ایک جماعت امکان کی قائل ہے اور دوسری جماعت عدم امکان کی قائل ہے

غیر ممکن کہنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اشتراک کو ممکن مان لینے سے مقصود وضع پر اثر پڑتا ہے اس لئے اشتراک غیر ممکن ہے اور یہ اس طرح کہ وضع کا مقصود یہ ہے کہ معنی موضوع لہٗ مفہوم ہوں اب اگر لفظ میں اشتراک ہے اور لفظ متعدد معانی کے لئے وضع ہوا ہے تو جس صورت میں کسی معنی کے تعین پر کوئی قرینہ نہ ہو وہاں یا ایک معنی مفہوم ہونگے یا تمام معانی مفہوم ہونگے یا کوئی معنی مفہوم نہ ہوگا. ایک معنی کا مفہوم ہونا اس لئے باطل ہے کہ بغیر قرینہ کے کسی ایک معنی کا مراد لینا ترجیح بلا مرجح ہے اور تمام معانی کا مفہوم ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ ذہن انسانی وقت واحد میں تمام معانی کا تفصیلاً استحضار نہیں کر سکتا اور نہ ان کی طرف متوجہ ہو سکتا ہے اس لئے تیسری شق یعنی کسی بھی معنی کا مفہوم نہ ہونا متعین ہے ۔

دوسرا اختلاف اس میں ہے کہ اشتراک واقع ہے یا نہیں یعنی بالفعل پایا جاتا ہے یا نہیں ایک جماعت کہتی ہے کہ اشتراک پایا جاتا ہے دوسری جماعت کہتی ہے کہ نہیں پایا جاتا. منکرین کی دلیل یہ ہے کہ اشتراک میں ابہام و اجمال ہے اور ابہام و اجمال توضیح و بیان کے بغیر مخل مقصود ہے اور اگر توضیح و بیان کے ساتھ ساتھ ہے تو توضیح و بیان خود کافی ہے ابہام کی کیا ضرورت ہے. غرضیکہ اشتراک ایک صورت میں مخل مقصود ہے اور دوسری صورت میں بے ضرورت ہے اسلئے غیر واقع ہے پہلی جماعت کا جواب یہ ہے کہ ہم آپکی پہلی شق لیتے ہیں یعنی یہ کہ مشترک سے ایک معنی مفہوم ہوتے ہیں اب رہی یہ بات کہ قرینہ کے بغیر کسی ایک معنی کا ارادہ کرنا ترجیح بلا مرجح ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ذہنی مناسبت بعض معانی کو ترجیح دیدیتی ہے لہذا ترجیح بلا مرجح نہ ہوئی ۔

دوسری جماعت کا جواب یہ ہے کہ ابہام واجمال مخل مقصود نہیں بلکہ کبھی عین مقصود ہوتا ہے جیسے "رجل یہدینی السبیل" یہ حضرت ابوبکر رضؓ نے فرمایا تھا جب ہجرت کی راہ میں کفار نے آپ کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا اور پہچان نہ سکے تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ آپ کے ساتھ یہ کون صاحب ہیں تو حضرت صدیق رضؓ نے یہ جواب ارشاد فرمایا کہ یہ ایک صاحب ہیں جو مجھے راہ بتاتے ہیں یہاں سبیل کو مجمل ومبہم رکھا لوگوں نے سمجھا کہ کوئی رہبر ہے جو صحرائی راستہ سے واقف ہے۔ اگر سبیل کو واضح کر دیتے اور یہ کہتے "رجل یہدینی سبیل الدین" تو کفار کے کان کھڑے ہو جاتے۔ معلوم ہوا کہ یہاں مقصود ابہام اور اجمال ہی تھا

تیسرا اختلاف یہ ہے کہ اشتراک ضدین کے درمیان واقع ہے یا نہیں یعنی کیا ایک لفظ ایسے دو معنی کے درمیان مشترک ہو سکتا ہے جنمیں تضاد ہو اور جو وقت واحد میں محل واحد میں جمع نہ ہو سکتے ہوں، یا مشترک نہیں ہو سکتا ایک جماعت کہتی ہے کہ یہ نہیں ہو سکتا۔ دوسری جماعت کہتی ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے، منکرین کی دلیل یہ ہے کہ اگر اشتراک بین الضدین واقع ہے تو اجتماع متضادین لازم آئیگا اور وہ اس طرح کہ اشتراک توحّد (ایک ہونا) کو چاہتا ہے اور تضاد تباین (الگ الگ ہونا، متغائر ہونا) کا تقاضا کرتا ہے اور توحد اور تباین میں تضاد ہے لہٰذا اجتماع متضادین لازم آئیگا نیز ذہن میں مشترک کے متضاد معنی کا متصور ہونا درحقیقت ضدین کا محل واحد میں جمع ہونا ہے اور یہ محال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلا اجتماع متضادین جو ثابت کیا گیا ہے وہ ایک لحاظ سے نہیں بلکہ دو لحاظ سے ہے توحّد لفظ کے لحاظ سے ہے اور تباین معنی کے لحاظ سے ہے اور اجتماع متضادین وہ محال ہوتا ہے جو ایک ہی لحاظ سے اور ایک ہی اعتبار سے ہو۔

اور جو دوسرا اجتماع ضدین ثابت کیا گیا ہے تو وہ بھی محال نہیں کیونکہ وہ اجتماع ظرف ذہن میں ہے اور ظرف ذہن میں اجتماع ضدین محال نہیں ہے بلکہ اجتماع ضدین خارج میں محال ہے اشتراک بین الضدین کی مثال قرء ہے کہ یہ حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے جو متضاد ہیں

چوتھا اختلاف یہ ہے کہ مشترک کو عموم حاصل ہو سکتا ہے یا نہیں یعنی لفظ مشترک سے وقت واحد میں دو یا دو سے زیادہ معنی مراد لئے جا سکتے ہیں یا نہیں۔ احناف، امام رازی شافعی، ابوہاشم معتزلی کہتے ہیں کہ مشترک عام نہیں ہو سکتا ہے، اور امام شافعی امام مالک، عبدالجبار معتزلی کہتے ہیں کہ مشترک عام ہو سکتا ہے قائلین عموم کی دلیل "إِنَّ اللّٰہَ وَمَلٰئِکَتَہٗ یُصَلُّونَ عَلَی النَّبِیِّ" ہے صلوٰۃ کا لفظ دو معنی کے درمیان مشترک ہے یعنی رحمت اور استغفار۔ جب اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہوتی ہے تو رحمت اور جب فرشتوں کی جانب نسبت ہوتی ہے تو استغفار مراد ہوتا ہے یہاں دونوں کی جانب بیک وقت نسبت ہے اس لئے دونوں معنی بیک وقت مراد ہیں۔

منکرین عموم کی دلیل یہ ہے کہ ذہن کا آن واحد میں امور کثیرہ کی جانب متوجہ ہونا محال ہے اور عموم مشترک سے یہی بات لازم آتی ہے اس لئے عموم مشترک محال ہے۔ اور آیت مذکورہ بالا کا جواب یہ ہے کہ لفظ صلوٰۃ مشترک نہیں ہے جو چند معنی کے لئے وضع ہوا ہو بلکہ وہ ایک معنی کلی یعنی اعتنا بالشان (کسی کے مرتبہ کو ملحوظ رکھنا اور اس کی جانب متوجہ ہونا) کے معنی میں ہے یہ معنی کلی اپنے تحت بہت سی جزئیات رکھتا ہے اسکی

ایک جزئی رحمت ہے دوسری جزئی استغفار ہے ۔ آیت کریمہ میں صلوۃ سے وہی ایک معنیٰ کلی مراد ہیں گویا آیت کریمہ کے معنی یہ ہوئے اِنَّ اللہ وملائکتہ یعتنون بشان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۔

ایک پانچواں اختلاف یہ بھی ہے کہ یہ عموم مشترک بطور حقیقت ہے یا بطور مجاز ہے یعنی لفظ مشترک جب دو یا دو سے زائد معانی کے درمیان عام ہوگا تو بلحاظ عموم حقیقت ہوگا یا مجاز ہوگا، قاضی باقلانی اور امام غزالی فرماتے ہیں کہ حقیقت ہوگا اور ابن حاجب اور امام الحرمین کہتے ہیں کہ مجاز ہوگا ۔ قائلین حقیقت کی دلیل یہ ہے کہ مشترک جتنے معانی کے درمیان عام ہے ان میں سے ہر ایک کے لئے الگ الگ وضع ہوا ہے اور ہر ایک معنی میں اس کا استعمال حقیقت ہے لہذا جب سب کے درمیان عمومی حیثیت سے آیا تو بھی حقیقت ہوگا

منکرین کا کہنا یہ ہے کہ لفظ حقیقت اس وقت ہوتا ہے جب اپنے موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے اور موضوع لہ کے علاوہ میں جب بھی استعمال ہوگا مجاز ہوگا مشترک ہر معنی کے لئے الگ الگ یقیناً وضع ہوا ہے لیکن عموم اسکا موضوع لہ نہیں ہے لہذا عموم میں اس کا استعمال مجاز ہی ہوگا۔

ماتن عموم مشترک کے تو قائل ہیں لیکن اس عموم کو حقیقت نہیں مانتے بلکہ اسکو مجاز کہتے ہیں اس لئے انہوں نے لکن لاعموم لہ حقیقۃ کہکر اس عموم کی نفی کی ہے، جو بطور حقیقت ہو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس عموم کے قائل ہیں جو بطور مجاز ہو۔

وَالْمُرْتَجَلُ قِيْلَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ وَقِيْلَ مِنَ الْمَنْقُوْلِ

ترجمہ :- اور مرتجل کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مشترک کے قبیل سے ہے اور بعض نے کہا ہے کہ وہ منقول میں سے ہے

تشریح :- مرتجل وہ لفظ ہے جو ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو پھر دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگا ہو اور اس دوسرے معنی کو پہلے معنی سے کوئی مناسبت نہ ہو۔ مرتجل ارتجالٌ سے نکلا ہے بمعنی برجستہ گوئی بولتے ہیں "ارتجل الخطبۃ" اس نے بیساختہ تقریر کی اس کے لئے اس نے کوئی تیاری نہیں کی۔ مرتجل کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ لفظ جب دوسرے معنی میں مناسبت کا لحاظ کئے بغیر استعمال ہوا تو گویا برجستہ اس معنی کے لئے لایا گیا اس کے لئے کسی مناسبت کا تکلف نہیں کیا گیا۔

مرتجل کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ کونسی قسم میں شامل ہے بعض کی رائے ہے کہ وہ مشترک میں شامل ہے اور بعض کے نزدیک وہ منقول میں سے ہے ۔ جو مشترک میں شامل کرتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ مشترک کی تعریف مرتجل پر صادق آتی ہے ۔ اس لئے کہ مشترک وہ ہے جو متعدد معانی کے لئے الگ الگ وضع کیا گیا ہو، یہاں بھی یہ چیز موجود ہے کیونکہ لفظ جب دوسرے معنی میں بغیر کسی مناسبت کے استعمال ہوا اور یہ استعمال اہل زبان کے نزدیک صحیح بھی ہے تو اس طرح کا استعمال اس کی دلیل ہے کہ لفظ اس معنی کے لئے بھی وضع ہوا ہے جس طرح پہلے معنی کے لئے وضع ہو چکا ہو لہذا وضع متعدد ہوگئی اور تعدد وضع ہی کا نام اشتراک ہے ۔ جو حضرات اسکو منقول کہتے ہیں وہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ منقول کی تعریف مرتجل پر صادق آتی ہے کیونکہ منقول وہ لفظ ہے جو غیر موضوع لہ میں مناسبت کی وجہ سے استعمال ہوا ہو، درمیان

ایسا ہی ہے کہ لفظ غیر موضوع لہ میں استعمال ہوا ہے اور یہ استعمال اہل زبان کے نزدیک صحیح ہے اور اس طرح کا استعمال اس کی دلیل ہے کہ معنی ثانی اور معنی موضوع لہ کے درمیان مناسبت ہے گو یہ مناسبت جلی اور واضح نہیں ہے۔
پہلے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ الاستعمال الصحیح لا لعلاقۃ دلیل الوضع اور دوسرے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ الاستعمال الصحیح بدون الوضع دلیل العلاقۃ۔ طلامبین کا خیال ہے کہ مرتجل ایک الگ تیسری قسم ہے نہ وہ مشترک ہے نہ منقول ہے کیونکہ مشترک کے لئے تعدد وضع شرط ہے اور منقول کے لئے مناسبت شرط ہے اور مرتجل میں یہ دونوں شرطیں مفقود ہیں اس لئے مرتجل الگ الگ قسم ہے۔ مرتجل کی مثال جعفر ہے کہ یہ نہر صغیرہ کے لئے وضع ہوا تھا پھر علم کی حیثیت سے استعمال ہونے لگا

وَاِلَّا فَاِنِ اشْتُهِرَ فِي الثَّانِي فَمَنْقُولٌ شَرْعِيٌّ اَوْ عُرْفِيٌّ خَاصٌّ اَوْ عَامٌّ

ترجمہ :۔ ورنہ لفظ اگر معنی ثانی میں مشہور ہو گیا ہے تو منقول شرعی ہے یا منقول عرفی خاص ہے یا منقول عرفی عام ہے

تشریح :۔ یہ منقول کی تعریف اور اسکی تقسیم ہے عبارت میں وَاِلَّا کی تقدیری عبارت ہوگی "وان لم یکن اللفظ المفرد وضع لکل معنی ابتداءً" یعنی اگر لفظ مفرد ہر معنی کے لئے الگ الگ وضع نہیں ہوا ہے بلکہ صرف ایک معنی کے لئے وضع ہوا ہے اور دوسرے معنی میں شہرت پا گیا ہے اور یہ شہرت اس حد کو پہونچ گئی ہے کہ لفظ جب بھی بولا جاتا ہے تو دوسرے معنی ہی مفہوم ہوتے ہیں پہلے معنی اس وقت تک مفہوم نہیں ہوتے جب تک ان پر قرینہ نہ قائم ہو ایسی صورت میں لفظ جب دوسرے معنی میں استعمال ہوگا تو منقول کہلائیگا کیونکہ اول سے نقل ہو کر آیا ہے۔ تحریر کندیا ہے کہ منقول معنی ثانی کے اعتبار سے حقیقت ہے اور معنی اول کے اعتبار سے مجاز ہے اور یہ بات اگرچہ انوکھی معلوم ہوتی ہے کہ لفظ جس معنی کے لئے وضع ہوا ہے اسمیں مجاز ہو اور جس کے لئے وضع نہیں ہوا اس میں حقیقت ہو لیکن اسکو کیا کیجئے کہ حقیقت و مجاز کا معیار احتیاج قرینہ ہے مجاز وہ ہے جس میں قرینہ کی حاجت ہو اور حقیقت وہ ہے جس کے لئے قرینہ کی ضرورت نہ ہو، چونکہ معنی اول قرینہ کے محتاج ہوتے ہیں اسلئے وہ مجاز ہیں اور معنی ثانی بلا قرینہ سمجھ میں آتے ہیں اس لئے منقول کی تین قسمیں ہیں شرعی، عرفی خاص، عرفی عام۔ اس لئے کہ ناقل تین ہی طرح کے ہیں شریعت، عرف خاص، عرف عام۔ جس لفظ کو شریعت نے اپنے مخصوص معنی میں منتقل کر لیا ہے وہ منقول شرعی ہے جیسے صلوٰۃ کہ دعا کے معنی میں تھا پھر شریعت نے اس کو نماز کے معنی میں منتقل کر لیا۔
جس لفظ کو کوئی خاص طبقہ اور مخصوص اہل فن اپنا لیں وہ منقول عرفی خاص ہے جیسے نحو [illegible] کے معنی میں تھا لیکن اہل نحو نے اس کو اپنے معنی کے لئے منتقل کر لیا
جس لفظ کو عوام و خواص کی اکثریت نے کسی دوسرے معنی میں منتقل کر لیا ہو اس کو منقول عرفی عام کہتے ہیں جیسے دابہ ہر وہ جاندار جو زمین پہ حرکت کرے خواہ دو پیر کا ہو خواہ چار پیر کا ہو خواہ سو پیر کا ہو لیکن عرف عام نے اس کو چار پائے کے لئے نقل کر لیا ہے لہٰذا اس معنی میں یہ لفظ منقول عرفی عام ہے۔

قَالَ سِيبَوَيهِ اَلْاَعْلَامُ كُلُّهَا مَنْقُولَاتٌ خِلَافًا لِلْجُمْهُورِ

ترجمہ:- سیبویہ کہتے ہیں کہ علم تمام کے تمام منقول ہیں اس میں جمہور کا اختلاف ہے

تشریح:- اعلام کے بارے میں سیبویہ اور جمہور علماء کا اختلاف ہے، سیبویہ کہتے ہیں کہ علم تمام کے تمام منقول ہیں یعنی پہلے کسی معنی کے لئے وضع ہوئے تھے پھر وہاں سے نقل کرکے اشخاص کے نام رکھ دیئے گئے اور علم بنا دیئے گئے اب ان میں بعض تو وہ ہیں جو کسی مفرد سے منقول ہیں جیسے ثور اور بعض مرکب اضافی سے منقول ہیں جیسے عبداللہ اور بعض مرکب امتزاجی سے جیسے بعلبک۔ اور بعض اسم اور صوت سے جیسے سیبویہ کہ اصل میں سیب ویہ تھا اور بعض مرکب اسنادی سے جیسے تابط شرا۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ تمام اعلام منقول نہیں ہیں بلکہ ان میں تقسیم ہے، بعض اعلام منقول ہیں جیسے مذکرہ بالا مثالیں اور بعض مرتجل ہیں جیسے جعفر کہ اصل میں نہر صغیر کے معنی میں تھا پھر بلا کسی مناسبت کے ارتجالاً ایک شخص کا نام رکھدیا گیا۔ بعض حضرات نے سیبویہ کے مسلک کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ سیبویہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ اعلام جو عرب عربارے کے رکھے ہوئے ہیں منقول ہیں ہر علم کے بارے میں سیبویہ کا یہ دعویٰ نہیں ہے۔ تحریر کندیا کے حاشیہ میں ہے کہ یہ توجیہ اگرچہ لطیف ہے لیکن "توجیہ القول بمالا یرضیٰ بہ القائل" کا مصداق ہے۔ حق یہ ہے کہ سیبویہ اور جمہور کا نزاع لفظی ہے سیبویہ منقول کی تعریف میں مناسبت کی شرط ملحوظ نہیں رکھتے ان کے نزدیک نقل بلا مناسبت پر بھی منقول صادق آتا ہے اسی لئے مرتجل ان کے نزدیک منقول کی ایک قسم ہے۔ لہذا وہ اعلام بھی جو از قبیل مرتجل ہیں سیبویہ کے نقطۂ نظر سے منقول میں داخل ہیں۔

اس کے برخلاف جمہور کے نزدیک منقول کے لئے مناسبت کا ہونا شرط ہے اسی سبب سے مرتجل ان کے نزدیک منقول کی قسم نہیں بلکہ منقول کا قسیم ہے لہذا جو اعلام مرتجل ہیں وہ جمہور کے نزدیک منقول میں داخل نہ ہونگے صاحب سلم نے سیبویہ کا مسلک ذکر کرنے کے بعد اختلاف کی نسبت جمہور کی جانب کی ہے جس سے اشارہ ہے کہ ماتن سیبویہ کا حامی ہے۔

وَاِلَّا فَحَقِيقَةٌ وَمَجَازٌ

ترجمہ:- ورنہ وہ لفظ مفرد حقیقت اور مجاز ہے

تشریح:- یہ حقیقت و مجاز کا ذکر ہے والا سے دو سابقہ باتوں کی نفی کرنی ہے وُضع لکل ابتداءً، فاشتہر فی الثانی۔ اب مطلب یہ ہوا "دان لم یوضع المفرد لکل ابتداءً ولم یشتہر فی الثانی فحقیقۃٌ ومجازٌ۔ یعنی اگر لفظ کثیر المعنی ہر ایک معنی کے لئے وضع بھی نہ ہوا ہو اور معنی ثانی میں مشہور بھی نہ ہوا ہو بلکہ صرف ایک معنی کے لئے وضع ہوا ہو اور دوسرے معنی میں قرینہ کی مدد سے استعمال ہوتا ہو تو ایسا لفظ جب معنی موضوع لہ میں استعمال ہوگا حقیقت کہلائیگا اور جب معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہوگا مجاز کہا جائیگا۔

حقیقۃ فعیلۃ کا وزن ہے حق سے ماخوذ ہے حق بمعنی ثابت ہونا، ثابت کرنا لہذا حقیق کے معنی ہوئے

ثابت شدہ یا ثابت کردہ جب لفظ اپنے موضوع لہ میں استعمال ہوا تو اسے حقیقیہ اسی لئے کہا گیا کہ اپنے مکان اصلی پر ثابت شدہ یا ثابت کردہ ہے حقیقۃٌ میں تاء نقل کی ہے تانیث کی نہیں ہے یعنی حقیق کو جب اپنے معنی وصفی سے معنی علمی کی جانب منتقل کیا گیا تو اس میں تاء کا اضافہ کر دیا گیا

مجازٌ نکلا ہے جوازٌ بمعنی عبورٌ سے یہ جواز بمعنی امکان سے ماخوذ نہیں ہے۔ مجازٌ اگر مصدر میمی ہے تو اصل معنی ہونگے عبور کر پھر اسم فاعل یعنی عبور کرنے والے کے معنی میں لے لیا گیا اور اگر اسم ظرف ہے تو معنی ہونگے محلِ عبور جائے عبور کے، جب لفظ معنیٔ غیر موضوع لہ میں استعمال ہوا تو اس کو مجاز اس لئے کہا گیا کہ گویا وہ اپنے مکان اصلی سے عبور کر کے وہاں سے گذر کر یہاں، یا یوں کہئے کہ معنی اصلی اس لفظ سے عبور کر کے گئے لہذا یہ لفظ محلِ عبور ہوا اس لئے مجاز کہلایا۔

ماہرین لکھتے ہیں کہ جس طرح منقول کی کئی قسمیں ہیں اسی طرح حقیقۃ ومجاز کی بھی کئی قسمیں ہیں یعنی حقیقۃ لغوی مجاز لغوی، حقیقت شرعی مجاز شرعی، حقیقت عرفی مجاز عرفی وغیرہ انہی اقسام کی وجہ سے انہوں نے حقیقت ومجاز کی تعریف میں کچھ قیود بڑھادی ہیں ان کے نزدیک حقیقت کی جامع ومانع تعریف یہ ہے الحقیقۃ الکلمۃ المستعملۃ فی ما وضعت لہ اولاً فی اصطلاح بہ التخاطب۔ والمجاز الکلمۃ المستعملۃ فی غیر ما وضعت لہ اولاً فی اصطلاح بہ التخاطب۔ گویا حقیقت ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ جس اصطلاح میں گفتگو ہو رہی ہے اس اصطلاح میں لفظ اس معنی کے لئے وضع ہوا ہو اسی طرح مجاز اسی وقت ہوگا جب وہ معنی اس اصطلاح میں اسکے معنی غیر موضوع لہ ہوں

وَلَا بُدَّ مِنْ عِلَاقَةٍ فَإِنْ كَانَتْ تَشْبِيهًا فَاسْتِعَارَةٌ وَإِلَّا فَمَجَازٌ مُرْسَلٌ وَحَصَرُوهُ فِي أَرْبَعَةٍ وَعِشْرِينَ نَوْعًا وَلَا يُشْتَرَطُ سَمَاعُ الْجُزْئِيَّاتِ نَعَمْ يَجِبُ سَمَاعُ أَنْوَاعِهَا

ترجمہ:۔ اور علاقہ ضروری ہے اب اگر علاقہ تشبیہ ہے تو استعارہ ہے ورنہ مجاز مرسل ہے اور علماء نے مجاز مرسل کو چوبیس قسموں میں منحصر کر دیا ہے اور مجاز مرسل کے لئے جزئیات سننا ضروری نہیں ہے ہاں علاقہ کے اقسام کا سننا ضروری ہے

تشریح:۔ یہ مجاز کے شرائط اور اس کے اقسام کا بیان ہے مجاز کے لئے شرط یہ ہے کہ معنیٔ مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان علاقہ ہو، علاقہ اکثر عین کے فتحہ کے ساتھ مستعمل ہوتا ہے علاقہ نام ہے تعلق معنوی کا لہذا مطلب، یہ ہوا کہ معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان ایک گہرا تعلق ضروری ہے یہ تعلق کبھی شرکت فی الازم یعنی تشبیہ کی صورت میں ہوتا ہے اور کبھی سببیت ومجاورت وغیرہ کی شکل میں ہوتا ہے چنانچہ اسی بناء پر مجاز کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں استعارہ و مجاز مرسل۔ استعارہ یہ ہے کہ معنی مجازی اور معنیٔ حقیقی کے درمیان تشبیہ کا علاقہ ہو یعنی دونوں معنی کسی وصف خاص یا کسی لازم میں شریک ہوں جیسے حیوانٌ مفترسٌ اور رجلٌ شجاعٌ، لفظ اسد کے لئے پہلے معنی حقیقی ہیں اور دوسرے معنی مجازی ہیں اور دونوں کے درمیان علاقہ تشبیہ کا ہے یعنی دونوں ایک وصف خاص شجاعت میں شریک ہیں لہذا اسد جب رجل شجاع کے معنی میں استعمال ہوگا تو استعارہ یا مستعار ہوگا، ماتن کی عبارت میں استعارہ اسم مفعول مستعار کے معنی میں ہے اور قرینہ یہ ہے کہ اس کا مقابل مُرْسَلٌ بھی اسم مفعول کا صیغہ ہے، استعارہ کی

بہت سی قسمیں ہیں جن کی تفصیل فن منطق کے فرائض سے خالی ہے ۔

مجاز مرسل یہ ہے کہ معنیٰ مجازی اور معنیٰ حقیقی کے درمیان تشبیہ کے سوا کوئی اور علاقہ ہو مثلاً سببیۃ یا مجاورۃ کا علاقہ ہو ۔ سببیت یہ ہے کہ معنیٰ مجازی سبب ہوں اور معنیٰ حقیقی مسبب ہوں یا اس کے برعکس ہوں جیسے فرمان رب العزت " إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا " خمر کے حقیقی معنی شراب کے ہیں اور مجازی معنی انگور کے ہیں یہاں انگور مراد ہیں علاقہ یہ ہے کہ انگور شراب کا سبب ہے ۔ مجاورت یہ ہے کہ معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان ذہنی یا حسی جوار اور اتصال ہو جیسے سَالَ المِيزَابُ ، میزاب کے حقیقی معنی پرنالہ کے ہیں اور مجازی معنی پرنالہ کے ہیں علاقہ یہ ہے کہ دونوں کے درمیان مجاورۃ ہے یعنی پانی پرنالے سے متصل ہو کر بہتا ہے

ماتن نے "وحصروه في اربعة وعشرين نوعا" کہہ علاقات کا استقصار بھی کیا ہے اور تنبیہ بھی کی ہے گویا ان کا مقصود یہ ہے کہ قوم نے عرب کے استعمالات کا کھوج لگایا ہے جس سے معلوم ہوا ہے کہ مجاز مرسل کے کل چوبیس علاقہ ہیں پس مجاز مرسل انہی چوبیس علاقوں میں منحصر ہے لہذا تنبیہ کی جاتی ہے کہ مجاز مرسل کے لئے ان علاقوں کی حدود سے باہر چھلانگ نہ لگائی جائے بلکہ جب بھی کوئی لفظ معنی مجازی میں استعمال کیا جائے تو انہیں قسموں میں رکھ کر استعمال کیا جائے ، ملا مبین شرح سلم اور حاشیہ نور الانوار میں ان علاقوں کی تفصیل کی گئی ہے بہتر ہے کہ وہاں نظر ڈالی جائے بقول ملا مبین بعض حضرات نے ان چوبیس علاقوں کا خلاصہ بارہ علاقوں میں کر دیا ہے یعنی سببیت مسببیت ، مشابہت ، مضادۃ (معنی حقیقی معنی مجازی کا باہم ضدین ہونا) کلیت ، جزئیت ، استعداد (مجازی ماہیت کا اسکی صلاحیت واستعداد رکھنا کہ وہ ماہیت حقیقت بن سکے جیسے خمر) مجاورۃ ، زیادۃ (کوئی لفظ بڑھا کر مجاز بنانا) نقصان (کوئی لفظ گھٹا کر مجاز کرنا) تعلق (کتعلق الحال بالمحل) مشاکلۃ

بعض کا دعویٰ ہے کہ تمام علاقہ صرف پانچ الفاظ میں آجاتے ہیں مشاکلت مشابہت ، الاوّل الیہ (آئندہ طاری ہونے والی حالت کے اعتبار سے مجاز بنانا) الکون علیہ (گزشتہ حالت کے اعتبار سے مجاز ٹھہرانا. المجاورۃ

قولہ ولا یشترط سماع الجزئیات ۔ یہ ایک فرقہ ہے ، ایک فرقہ کا خیال یہ ہے کہ مجاز مرسل کے لئے عرب سے سماع جزئیات ضروری ہے ، یعنی مجاز مرسل کی تمام جزئیات جب تک اہل عرب سے سن نہ لی گئیں اور ایک ایک جزئی کے بارے میں جب تک یہ معلوم نہ کر لیا جائے کہ عرب نے اس کو استعمال کیا ہے اس وقت تک مجاز کا استعمال جائز نہیں ہے مثلاً ید کو نعمت اور غیث کو نبات کے معنی میں اسی وقت استعمال کیا جائیگا جب یہ معلوم ہو جائے کہ عرب نے ان کو ان معانی میں استعمال کیا ہے پس حجر طویل کو نخلہ نہیں کہا جا سکتا ہے اگرچہ وصف طول کے اعتبار سے دونوں کے درمیان علاقہ تشبیہ موجود ہے کیونکہ اہل عرب نخلہ کو حجر طویل کے معنی میں استعمال نہیں کرتے ۔ صاحب سلم اس فرقہ کا رد کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ مجاز مرسل کے لئے ایک ایک جزئی کا سماع ضروری نہیں ہے بلکہ یہ ضروری ہے کہ علاقہ کی انواع کا ان کے کلام میں سراغ لگایا جائے اور ان کی ترکیبوں سے وہ انواع مستنبط کی جائیں ان انواع میں کوئی نوع جب دو مفہوموں کے درمیان متحقق ہو تو ایک مفہوم کے لفظ کو دوسرے مفہوم کے لئے مجازاً استعمال کیا جا سکتا ہے چاہے وہ خصوصی استعمال عرب سے مسموع نہ ہو انواع مستنبطہ سے ہٹ کر محض گھڑے ہوئے علاقہ کے تحت کسی لفظ کو مجاز نہیں کر سکتے اور فرقہ مذکورہ نے

نخلہ اور شجر طویل سے جو دلیل قائم کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نخلہ کو شجر طویل کے معنی میں استعمال نہیں کر سکتے کیونکہ اس سے عرف مانع ہے عرفاً نخلہ اسی طویل پر بولا جاتا ہے جس میں طول کے ساتھ ساتھ تمایل یعنی جھکاؤ اور اٹھاؤ بھی ہو شجر طویل میں طول تو ہے لیکن تمایل نہیں ہے

وَعَلَامَةُ الْحَقِيقَةِ التَّبَادُرُ وَالْعَرَاءُ عَنِ الْقَرِينَةِ وَعَلَامَةُ الْمَجَازِ الْإِطْلَاقُ عَلَى الْمُسْتَحِيلِ وَاسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِي بَعْضِ الْمُسَمّٰى كَالدَّابَّةِ عَلَى الْحِمَارِ

ترجمہ :- اور حقیقت کی علامت ذہن کا اس کی جانب فوراً منتقل ہونا ہے اس کے باوجود کہ کلام قرینہ سے خالی ہو اور مجاز کی علامت محال پر بولا جانا اور لفظ کا موضوع لہ کے بعض افراد میں مستعمل ہونا ہے جیسے لفظ دابہ حمار پر بولا جائے

تشریح :- یہ حقیقت و مجاز کی علامتوں کا ذکر ہے علامت وہ شے ہے جس کے ذریعے دوسری شے پہچانی جائے حقیقت کی علامت وہ شے ہے جس کے ذریعہ سے جانا جائے کہ یہ معنی مجازی ہیں

کسی معنی کے حقیقی ہونے کی پہچان یہ ہے کہ لفظ جب بلا قرینہ بولا جائے تو ذہن فوراً اس معنی کی جانب منتقل ہو جائے، بالفاظ دیگر لفظ سے جو معنی بلا قرینہ اور بلا توقف سمجھ میں آجائیں وہی اس کے معنی حقیقی ہیں، ملا مبین میں ہے کہ حقیقت کی اور بھی بہت سی علامتیں ہیں لیکن یہ علامت سب سے قوی ہے غالباً اسی بناء پر ماتن نے اس کا انتخاب فرمایا ہے۔

کسی معنی کے مجازی ہونے کی دو علامتیں ہیں اول الاطلاق علی المستحیل یعنی لفظ کا محال پر بولا جانا اس کی تشریح یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی آپ کے سامنے ہیں ایک ایسے معنی ہیں جس کے بارے میں آپ کو معلوم ہے کہ لفظ اس کے لئے وضع ہوا ہے اس معنی موضوع لہ کے پیش نظر لفظ کا دوسرے معنی پر بولا جانا محال ہو اس استحالہ سے آپ یہ سمجھ لیجئے کہ دوسرے معنی مجازی ہیں جیسے حمار کے دو معنی ہیں گدھا اور بلید انسان کے پہلے معنی کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ موضوع لہ ہے اس معنی کو سامنے رکھتے ہوئے انسان بلید پر اس کا اطلاق محال ہے اسی سبب سے آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ "البلید لیس بحمار" لہذا حمار کے لئے بلید کے معنی مجازی ہونگے

دوم علامت یہ ہے کہ لفظ اپنے موضوع لہ کے بعض افراد میں مستعمل ہو اس کی وضاحت تحریر کندیا میں یہ ہے کہ لفظ معنی عام کے لئے بحیثیت عموم وضع کیا گیا ہو اور اس کا ایک فرد خاص بحیثیت خصوص مراد لیا جائے اور یہ ملحوظ رکھتے ہوئے مراد لیا جائے کہ ان دونوں کے درمیان مذکورہ حیثیتوں کی وجہ سے مغایرت ہے ورنہ اگر لفظ عام سے معنی خاص بایں طور مراد لیا جائے کہ وہ عام کا ایک فرد ہے تو یہ استعمال حقیقت ہوگا۔ علامت دوم کی مثال لفظ دابہ ہے کہ یہ کل مایدب یعنی ہر متحرک فی الارض کے عمومی مفہوم کے لئے وضع ہوا ہے اب اگر اس کا ایک فرد یعنی حمار خصوصی حیثیت سے مراد لیا جائے تو دابہ کا یہ استعمال مجاز ہوگا اور حمار اس کے معنی مجازی ہونگے کیونکہ ظاہر ہے کہ دابہ خاص کر حمار کے لئے وضع نہیں ہوا ہے۔

وَالنَّقْلُ وَالْمَجَازُ اَوْلیٰ مِنَ الْاِشْتِرَاکِ وَالْمَجَازُ اَوْلیٰ مِنَ النَّقْلِ وَالْمَجَازُ بِالذَّاتِ اِنَّمَا هُوَ فِی الْاِسْمِ وَاَمَّا الْفِعْلُ وَسَائِرُ الْمُشْتَقَّاتِ وَالْاَدَاۃُ فَاِنَّمَا یُوْجَدُ فِیْهِمَا بِالتَّبْعِیَّۃِ

ترجمہ :- اور نقل اور مجاز بہتر ہیں اشتراک سے اور مجاز بہتر ہے نقل سے اور مجاز بلاواسطہ تو اسم میں ہے اور رہ گئے فعل اور دیگر مشتقات اور ادات تو مجاز ان میں بالتبع پایا جاتا ہے

تشریح :- یہ دو مسئلے ہیں پہلا مسئلہ اولیت نقل و مجاز کا ہے اور دوسرا مسئلہ مجاز بالذات اور مجاز بالتبع کا ہے پہلے مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ جب ایک لفظ کے دو معنی سامنے ہوں ان میں سے ایک کے بارے میں متعین ہو کہ وہ موضوع لہ ہے لیکن دوسرے کے بارے میں متعین طور پر کچھ نہ معلوم ہو کہ آیا یہ معنی مشترک ہیں یا منقول ہیں یا مجاز ہیں اور اتفاقاً کوئی قرینہ بھی ایسا نہ ہو جو کسی شق کو متعین کرتا ہو بلکہ تمام احتمالات مساوی درجہ کے ہوں تو سوال یہ ہے کہ ایسی صورت میں اس لفظ کو اس معنی میں استعمال کرتے ہوئے کونسا نام دیا جائے کیا یہ کہا جائے یہ لفظ اس میں مشترک ہے یا یہ کہا جائے کہ یہ لفظ اس معنی میں منقول اور مجاز ہے ماتن نے جو حل پیش کیا ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ لفظ میں جب تین جہتیں محتمل ہوں یعنی یہ بھی احتمال ہو کہ یہ لفظ منقول ہے اور یہ بھی کہ یہ مشترک یا مجاز ہے تو اس کو مشترک پر محمول کرنے کے بجائے بہتر یہ ہے کہ منقول اور مجاز ہونے پر محمول کیا جائے کیونکہ منقول اور مجاز بمقابلہ مشترک کے زیادہ راجح اور غالب الوجود ہیں اور قاعدہ ہے کہ مشکوک کو غالب اور کثیر الوجود سے ملحق کرتے ہیں۔

اسی طرح لفظ میں جب صرف دو جہتیں محتمل ہوں یہ کہ وہ منقول ہے اور یہ کہ وہ مجاز ہے تو منقول کے مقابلہ میں مجاز کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ مجاز بہ نسبت منقول کے زیادہ راجح ہے۔

دوسرا مسئلہ مجاز بالذات اور مجاز بالتبع کا ہے، صورت یہ ہے کہ جن کلمات میں مجاز ہوتا ہے وہ چار قسم کے ہیں اسم، فعل، مشتقات، ادات۔ اسم سے مراد وہ ہے جو مشتق نہ ہو، اب سوال یہ ہے کہ اولاً اور براہ راست مجاز کونسی قسم میں پایا جاتا ہے اس سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ اسم میں مجاز بلاواسطہ ہوتا ہے اور فعل و ادات اور مشتقات میں اسم کے واسطے سے ہوتا ہے فعل اور مشتقات میں اس کی شکل یہ ہوگی کہ پہلے مجاز ان کے ماخذ اور معنی مصدری میں مانا جائے پھر اس کے واسطہ سے فعل اور مشتقات میں مانا جائے مثلاً نطقت الحال (حالت بولی) الحال ناطق (حالت ناطق ہے) میں نطقت اور ناطق مجازاً دَلَّتْ اور دَالٌّ کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں تو یہاں یہ کہا جائیگا کہ پہلے ان دونوں کے مصدر نطق کو مجازاً دلالت کے معنی میں لیا گیا ہے پھر اس کے واسطے سے نطقت دلّت کے معنی میں اور ناطق دالّ کے معنی میں مجاز ہوا ہے۔ اسی طرح ادات ہے کہ پہلے مجاز اس کے معنی کے متعلق اور مبدأ میں ہوگا پھر اس کے معنی میں ہوگا۔ متعلق اور مبدأ سے مراد وہ معنی ہیں جو ادات کے معنی کو لازم ہیں یا جن کے ذریعہ ادات کے معنی کو تعبیر کیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ فی ظرفیت کے لئے اور علیٰ استعلاء کے لئے ہے تو ظرفیت اور استعلاء

فی اور علٰی کا موضوع لہٗ نہیں ہیں ورنہ فی اور علٰی ادات نہ ہوتے بلکہ اسم ہوتے کیونکہ ظرفیت و استعلاء معنی مستقل ہیں بلکہ فی کے معنی اس نسبتِ ظرفیت کے ہیں جو فی کے طرفین میں پائی جاتی ہے اور علٰی کے معنی اس نسبت استعلاء کے ہیں جو علٰی کے طرفین میں ہے چونکہ اس نسبت ظرفیہ خاصہ اور نسبت استعلاء مخصوصہ کو تعبیر کرنے کے لئے کوئی لفظ نہیں ہے اسلئے بطور تفہیم یہ کہدیا جاتا ہے کہ فی کے معنی ظرفیت اور علٰی کے معنی استعلاء ہیں پس ظرفیت اور استعلاء فی اور علٰی کے معنی نہیں ہیں ان کے معنی کا مبدأ اور ان کا متعلق ہیں بالفاظ دیگر فی کے معنی ظرفیت خاصہ ہیں ظرفیہ مطلقہ اس کے لئے لازم ہے کیونکہ ہر خاص کے لئے عام لازم ہوتا ہے لہٰذا ظرفیہ مطلقہ کا اس سے لزوم کا تعلق ہے اسی طرح علٰی کے معنی استعلاء خاص کے ہیں مطلق استعلاء اس کے لئے لازم ہے اور یہی سبب ہے کہ استعلاء اس کا متعلق ہے پس جب فی میں مجاز ہوگا تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ پہلے مجاز فی کے متعلق میں ہوا پھر اس کے واسطہ سے فی کے معنی میں مجاز آیا " وَلَاُصَلِّبَنَّکُمْ فِیْ جُذُوْعِ النَّخْلِ " یہاں فی مجازاً علٰی کے معنی میں ہے لیکن اس کی تفصیل یہی ہے کہ اولاً ظرفیت کو استعلاء کے لئے مجاز کیا گیا پھر اس کے واسطے سے ظرفیۂ خاص کو استعلاء خاص کے معنی میں مجاز کیا گیا ہے۔

اس دعوے پر کہ بالذات مجاز اسم میں ہے اور فعل و ادات میں بالتبع ہے دلیل یہ ہے کہ جس چیز میں مجاز واقع ہو اس کا مقصود و مستقل ہونا ضروری ہے اور یہ صفت صرف اسم میں پائی جاتی ہے کیونکہ فعل و مشتقات میں مستقل صرف معنی حدثی ہی ہیں اور وہ اسم ہیں اسی طرح ادات میں معنیٔ موضوع لہٗ غیر مستقل ہیں البتہ موضوع لہٗ سے تعلق رکھنے والا معنی مستقل ہے اور وہ بھی اسم ہے۔

وَتَكَثُّرُ اللَّفْظِ مَعَ اتِّحَادِ الْمَعْنٰى مُرَادِفَةٌ وَذَالِكَ وَاقِعٌ لِتَكَثُّرِ الْوَسَائِلِ وَالتَّوَسُّعِ فِيْ مَجَالِ الْبَدَائِعِ

ترجمہ :- اور معنی کے واحد ہونے کے باوجود الفاظ کا کثیر ہونا مرادفت ہے اور مرادفت واقع ہے تاکہ وسائل میں کثرت اور اصنافِ بدیعیہ کے مواقع میں وسعت پیدا ہو

تشریح :- ماقبل میں اس لفظ واحد کا بیان تھا جو معانی کثیرہ رکھتا ہو اب ان الفاظ کثیرہ کا بیان ہے جو معنی واحد رکھتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ جب الفاظ کئی ایک ہوں اور معنی ان کے ایک ہوں تو یہ مرادفت ہے۔ تحریر کندیا میں ہے معنی کے ایک ہونے سے مراد معنی موضوع لہٗ کا ایک ہونا ہے اور اگر معنی میں اطلاق و عموم رکھا گیا تو جو الفاظ معنی تضمنی اور معنی التزامی میں متحد ہیں وہ بھی مرادفت میں شامل ہو جائیں گے مثلاً انسان و فرس میں بھی ترادف ہوگا کیونکہ یہ دونوں معنی تضمنی حیوان میں شریک ہیں اسی طرح شمس و نار میں بھی ترادف ہوگا کیونکہ یہ دونوں معنی التزامی حرارت میں متحد ہیں۔ مرادفت کی مثال انسان و بشر، غیث و مطر وغیرہ ہیں کہ ہر دو لفظ ایک ہی موضوع لہٗ رکھتے ہیں۔ مرادفت کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مرادفت کے معنی ہیں سواری پر آگے پیچھے بیٹھنا جب ایک لفظ ایک معنی کے لئے پہلے وضع ہوا تو گویا وہ معنی کی پشت پر پہلے بیٹھا اس کے بعد جب دوسرا بھی اسی معنی میں وضع ہوا تو اس کو معنی کی پشت پر پیچھے جگہ ملی۔ ملا مبین کہتے ہیں کہ ترادف کے صادق آنے کے لئے ضروری ہے کہ مترادفین

مستقل بالمفہومیت ہوں ایک دوسرے کا تابع نہ ہو لہذا شیطان بیطان، حسن بسن جیسی مثالوں میں دوسرا لفظ جو تابع عرفی کہلاتا ہے اس کے درمیان اور اس کے متبوع کے درمیان ترادف نہ ہوگا کیونکہ وہ مستقل بالمفہومیت نہیں ہے جب تک اپنے متبوع کے ساتھ نہ آئے محض ایک لفظ مہمل ہے

نیز یہ بھی ضروری ہے کہ مترادفین میں وضع یا تقدم و تاخر کا اختلاف نہ ہو یعنی ایسا نہ ہو کہ ایک وضع واحد رکھتا ہو اور دوسرا اوضاع عدیدہ کا حامل ہو یا ایک ہمیشہ مقدم ہو کر استعمال ہو اور دوسرا دائمًا مؤخر ہو کر آتا ہو چنانچہ معرِّف اور معرَّف، حد اور محدود، موکد اور تاکید میں ترادف نہ ہوگا کیونکہ معرِّف اور معرَّف میں وضع کا اختلاف ہے معرِّف اوضاع عدیدہ رکھتا ہے اور معرف میں وضع واحد ہے اور موکد و تاکید میں تقدم و تاخر کا اختلاف ہے موکَّد ہمیشہ مقدم آتا ہے اور تاکید ہمیشہ مؤخر ہوتی ہے۔

مرادفت کے وقوع و عدم وقوع میں اختلاف ہے ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ مرادفت واقع نہیں ہے مصنف کی رائے یہ ہے کہ مرادفت واقع ہے اور مترادفین کا وجود ہے۔ تو حکیم کے فعل کا حکمت سے خالی ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ الفاظ کا واضع اللہ تعالیٰ ہے یا اس کے وہ بندے ہیں جو علم و حکمت کے حامل تھے اب اگر ایک لفظ مراد کے لئے کافی تھا تو ظاہر ہے کہ دوسرے لفظ کی وضع بے سود تھی پس حکیم کا فعل بے حکمت ہوا اور یہ باطل ہے اس لئے ترادف کا وجود باطل ہے۔

ماتن نے اس کا جواب دیا ہے کہ دوسرے لفظ کی وضع بے فائدہ نہیں ہے بلکہ اس میں بہت سے فوائد مضمر ہیں مثلاً یہی کہ ترادف کی بدولت وسائل بڑھ گئے اور اصناف بدیعیہ میں وسعت پیدا ہوگئی کیونکہ الفاظ اظہار مافی الضمیر کا وسیلہ ہیں اور وسائل جس قدر زیادہ ہوں گے مافی الضمیر کا حصول اسی قدر سہل اور آسان ہوگا جب ایک مفہوم کو ادا کرنے کے لئے کئی الفاظ ہونگے تو متکلم کے ذہن سے اگر کوئی ایک لفظ غائب ہوگیا تو دوسرے لفظ سے وہ اپنے مافی الضمیر کو ظاہر کرسکتا ہے اسی طرح ترادف کی بدولت تحسین کلام کے جو طریقے ہیں جن کا دوسرا نام اصناف بدیعیہ یا بدائع ہے ان میں وسعت پیدا ہوگئی ترادف نہ ہوتا تو علم بدیع چند قسموں میں سمٹ کر رہ جاتا مثلاً صنعت سجع قافیہ تجنیس، تضاد کی بہت سی صورتیں ترادف ہی پر مبنی ہیں فرض کیجئے کہ قافیہ میں حرف رَوِی دال ہے اور شیر کے معنی ادا کرنے ہیں اگر شیر کے لئے صرف غضنفر کا لفظ ہوتا اور اسد اس کا مرادف نہ ہوتا تو حرف روی سلامت نہ رہتا یا جیسے "اشتر بالبُرِّ والقِفْهُ فی البَرِّ" میں بُرٌّ بمعنی گیہوں اور بَرٌّ بمعنی خشکی کے درمیان تجنیس ہے اگر گیہوں کے مفہوم کے لئے صرف ایک لفظ حنطہ ہوتا تو صورت مذکورہ میں تجنیس کیونکر ممکن ہوتی۔

واضح رہے کہ جو حضرات ترادف کے منکر ہیں وہ ان تمام الفاظ کے کچھ دوسرے معنی بیان کرتے ہیں جن پر مرادف ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔

وَلَا يَجِبُ فِيهِ قِيَامُ كُلٍّ مَقَامَ الْآخَرِ اِنْ كَانَا مِنْ لُغَةٍ فَاِنَّ صِحَّةَ الضَّمِّ مِنَ الْعَوَارِضِ يُقَالُ صَلَّى عَلَيْهِ وَلَا دَعَا عَلَيْهِ هَلْ بَيْنَ الْمُفْرَدِ وَالْمُرَكَّبِ تَرَادُفٌ اُخْتُلِفَ فِيهِ

ترجمہ:۔ اور ترادف میں ہر مرادف کا دوسرے کے قائم مقام ہونا ضروری نہیں ہے اگرچہ دونوں ایک ہی زبان کے ہوں کیونکہ ترکیب کی صحت عوارض میں سے ہے کہا جاتا ہے صلّٰی علیہ اور دعا علیہ نہیں کہا جا سکتا۔

کیا مفرد اور مرکب کے درمیان ترادف ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

تشریح:۔ یہ دو مسئلے ہیں پہلا مسئلہ مترادفین کے باہم قائم مقام ہونیکا ہے اور دوسرا مسئلہ مفرد اور مرکب کے درمیان ترادف کا ہے پہلے مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایک کلمہ کسی کلمہ کے ساتھ ترکیب دیکر استعمال کیا جائے تو کیا ضروری ہے کہ اس کے مرادف کو بھی اس کی جگہ استعمال کرنا صحیح ہو، یا ضروری نہیں ہے، علماء فن کا اس بارے میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ ایسا ہونا ضروری ہے حتی کہ اگر مرادفین دو جدا زبانوں کے ہیں تو بھی ان کے درمیان یہ رشتہ ہونا ضروری ہے کہ ترکیب سے ایک کلمہ کو ہٹا کر اس کا مرادف رکھا جا سکے۔

بعض کا خیال ہے کہ اگر مرادفین ایک ہی زبان سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً دونوں عربی یا دونوں فارسی ہیں تو قائم مقام ضروری ہے ورنہ نہیں۔

علماء محققین کا مسلک یہ ہے کہ ترادف میں یہ ہرگز بھی ضروری نہیں ہے، چاہے مترادفین ایک ہی لغت سے تعلق رکھتے ہوں بلکہ بعض مثالوں میں یہ قائم مقامی فساد معنی کا باعث ہے جو حضرات قائم مقامی کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ قائم مقامی سے مانع دو ہی چیزیں ہو سکتی ہیں مرادف کے الفاظ یا مرادف کا معنیٰ اور ظاہر ہے کہ یہاں دونوں موانع مرتفع ہیں، الفاظ تو اس لئے مانع نہیں ہیں کہ ہر لفظ موضوع اپنے عامل یا صلہ سے ملکر مفید معنی ہے لہٰذا ہر لفظ کو عامل یا صلہ سے ترکیب دینا صحیح ہے اور معنی چونکہ ایک ہی ہیں اس لئے معنی کی طرف سے مانع پیش آنے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہٰذا بلا تکلف ایک مرادف کو دوسرے کی جگہ رکھنا صحیح ہے، محققین جنمیں ماتن اور امام رازی بھی ہیں انکی دلیل یہ ہے کہ کسی کلمہ کو اسکے عامل یا صلہ کے ساتھ ترکیب دیا جانا، اس کلمہ کے عوارض میں سے ہے اور ہر کلمہ کے عوارض الگ الگ ہوتے ہیں۔ مترادفین معنی میں یقیناً ایک ہیں لیکن معنی کی وحدت اسکو مستلزم نہیں ہے کہ سب کے عوارض اور خصوصیات بھی ایک ہوں چنانچہ صلّٰی اور دعا مترادف ہیں، لیکن صلّٰی کو علیٰ کے ساتھ ترکیب دینا صحیح ہے اور صلّٰی علیہ کہنا درست ہے لیکن دعا کو اس کی جگہ رکھ کر علیٰ کے ساتھ ترکیب دینا اور دعا علیہ کہنا درست نہیں ہے کیونکہ صلّٰی علیہ کے معنی دعاء نیک دینے کے ہیں اور دعا علیہ کے معنی دعاء بد دینے کے ہیں۔

یہ فرق اسی لئے ہوا ہے کہ صلّٰی اور علیٰ کی ترکیب ایک خصوصیت رکھتی ہے جو خصوصیت دعا اور علیٰ کی ترکیب میں نہیں پیدا ہو سکتی۔

واضح رہے کہ یہ اختلاف اس وقت ہے جب مترادفین ترکیبی حالت میں ہوں لیکن اگر مترادفین معدود ہوں یعنی عامل کے بغیر تنہا تنہا شمار کئے جا رہے ہوں تو ایسی صورت میں بالاتفاق ایک مرادف کی جگہ دوسرے مرادف کو رکھنا صحیح ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا مفرد اور مرکب میں ترادف ہو سکتا ہے ماتن نے یہ مسئلہ بطور سوال اٹھایا ہے اور پھر اختلاف فیہ کہکر اس کا جواب دیا ہے

جمہور کہتے ہیں مفرد اور مرکب کے درمیان ترادف نہیں ہو سکتا کیونکہ مفرد کے معنی اجمالی ہوتے ہیں اور مرکب کے معنی تفصیلی ہوتے ہیں پس دونوں کے درمیان اتحاد معنی نہ پایا گیا جو ترادف کی شرط اولین ہے۔

جو حضرات صرف ذات معنی کے اتحاد کو ترادف کے لئے کافی سمجھتے ہیں اور حیثیت معنی اور نوعیت معنی کی وحدت کو ضروری نہیں سمجھتے وہ مفرد اور مرکب کے درمیان ترادف کو تسلیم کرتے ہیں

والمركب ان صح السكوتُ عليه فتامٌ خبرٌ وقضيةٌ ان قُصد به الحكاية عن الواقع ومن ثم يوصف بالصدق والكذب بالضرورة

ترجمہ:- اور مرکب پر اگر سکوت صحیح ہے تو وہ تام ہے اور مرکب خبر و قضیہ ہے اگر اس سے نقل عن الواقع کا قصد کیا جائے اور اسی وجہ سے قضیہ صدق و کذب کے ساتھ بالبداہت متصف ہوتا ہے

تشریح:- یہ مرکب کی تقسیم اور خبر و قضیہ کی تعریف ہے، مرکب کی دو قسمیں ہیں مرکب تام، مرکب ناقص، مرکب تام وہ مرکب ہے جس پر سکوت صحیح ہو، سکوت صحیح ہونے کے معنی یہ ہیں کہ مرکب کے معنی کو ذہن میں حاصل کرنے یا اسکو سمجھنے کے لئے کسی دوسرے لفظ کا انتظار نہ کرنا پڑے بلکہ جتنے الفاظ مرکب میں ہیں وہ خود مرکب کے مفہوم کو سمجھانے کے کفیل ہوں۔ مرکب تام کی دو قسمیں ہیں خبر۔ انشاء۔ خبر کا دوسرا نام قضیہ بھی ہے، ماتن نے خبر کے بعد قضیہ کا لفظ ذکر کرکے یہ باور کرایا ہے کہ یہاں خبر سے وہ مراد ہے جس کو نحو میں جملہ خبریہ کہا جاتا ہے یہاں خبر سے مبتدا کی خبر مراد نہیں

خبر و قضیہ وہ مرکب ہے جس کے ذریعہ حکایت عن الواقع کا قصد کیا جائے حکایت بمعنی نقل و بیان ہے اور واقع سے امر ثابت فی نفس الامر مراد ہے مثلاً قضیہ حملیہ میں موضوع کا اس طرح ہونا کہ اس پر ثبوت محمول یا سلب محمول کا حکم لگایا جا سکے ایک امر واقع ہے، اپنی جگہ طے شدہ ہے چاہے اسکو کوئی مانے یا نہ مانے اس واقع کو جن الفاظ سے نقل کر دیا جائے اور جس تعبیر سے اسکو بیان کر دیا جائے اس تعبیر اور ترکیب کا نام خبر و قضیہ ہے

یا جیسے قضیہ شرطیہ متصلہ میں مقدم کا اسطرح ہونا کہ تالی اس سے لازمی یا اتفاقی طور پر جدا ہو سکتی ہو اسی طرح منفصلہ میں مقدم کا اس حالت میں ہونا کہ تالی اس کے منافی یا غیر منافی ہو ایک امر واقع ہے اس امر واقع کو جن الفاظ میں بیان کر دیا جائے وہ الفاظ خبر و قضیہ ہیں

ملا مبین فرماتے ہیں کہ یہ بیان اور یہ حکایت اور یہ نقل مفہوم قضیہ ہے اور امر واقع مصداق قضیہ ہے۔ مفہوم اور مصداق میں فرق یہ ہے کہ مفہوم میں نسبت ملحوظ ہے اور مصداق میں نسبت ملحوظ نہیں ہے ماتن فرماتے ہیں کہ حکایت عن الواقع ہی کی وجہ سے قضیہ صدق و کذب کے ساتھ بالبداہت متصف ہوتا ہے یعنی قضیہ کے صدق و کذب کے ساتھ متصف ہونے پر کسی دلیل کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہ اتصاف بدیہی ہے۔ کیونکہ حکایت کا صدق و کذب کے ساتھ متصف ہونا بدیہی ہے حکایت اگر محکی عنہ کے مطابق ہے تو صادق ہے ورنہ کاذب ہے پس قضیہ جس کا مفہوم ہی حکایت ہے اس کا بھی صدق و کذب کے ساتھ متصف ہونا بدیہی ہے

فقول القائل كلامي هذا كاذبٌ ليس بخبرٍ لان الحكاية عن نفسه غير معقول

ترجمہ :- تو قائل کا یہ قول "کلامی ہذا کاذب" خبر نہیں ہے اسلئے کہ حکایت عن نفسہ نا معقول ہے

تشریح :- سابقہ کلام پر کچھ نقض کیا گیا ہے یہ اس نقض کا جواب ہے ناقض ماتن سے مخاطب ہو کر کہتا ہے کہ جناب آپ نے خبر کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں حکایت اور محکی عنہ ہوتا ہے اور وہ صدق و کذب کے ساتھ متصف ہوتی ہے ہمارے خیال میں یہ دونوں باتیں صحیح نہیں ہیں اسلئے کہ چند مثالیں ہمارے پاس ایسی ہیں جو خبر ہیں لیکن نہ انمیں حکایت و محکی عنہ ہے اور نہ وہ صدق و کذب کے ساتھ متصف ہو سکتی ہیں۔ پہلی مثال کلامی ہذا کاذب ہے یہاں ایک شخص کلامی کاذبٌ کی جانب ہذا سے اشارہ کر کے کہتا ہے کہ یہ کاذب ہے ہذا نے متعین کر دیا ہے کہ محکی عنہ کوئی دوسرا کلام نہیں یہی کلام ہے اور ظاہر ہے کہ یہی کلام حکایت بھی ہے پس جناب والا اگر آپ اس کلام کو حکایت مانتے ہیں تو محکی عنہ کہاں ہے اور محکی عنہ مانتے ہیں تو حکایت کہاں ہے اور اگر خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گِل کوزہ کا مصداق ہے یعنی خود ہی حکایت اور خود ہی محکی عنہ ہے تو حکایت عن نفسہ یعنی ایک ہی شے کا حکایت اور محکی عنہ ہونا لازم آتا ہے جو محال ہے کیونکہ محکی عنہ مقدم ہوتا ہے اور حکایت موخر ہوتی ہے پس تقدم شی علی نفسہ لازم آتا ہے جو محال ہے۔ نیز یہ کلام نہ صادق ہو سکتا ہے نہ کاذب اسلئے کہ جونسی بھی شق اختیار کریں گے اجتماع نقیضین یعنی صدق و کذب دونوں کا اجتماع لازم آئیگا۔ مثلاً آپ نے کہا کلامی ہذا کاذبٌ صادق ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ محمول واقع میں موضوع کے لئے ثابت ہے یہاں محمول کاذبٌ اور موضوع کلامی ہے پس کاذب کلامی کے لئے ثابت ہوگا اور جس کے لئے کاذبٌ ثابت ہوتا ہے وہ کاذب ہوتا ہے (ما ثبت لہ الکذبُ فہو کاذبٌ) پس یہ کلامی صادق ہونے کی صورت میں کاذب ہوا، یا مثلاً آپ نے کہا کہ یہ کلام کاذب ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ محمول موضوع کے لئے نفس الامر میں ثابت نہیں بلکہ وہ اس سے مسلوب ہے پس کلامی ہذا کاذبٌ کے کاذب ہونے کے معنی یہ ہیں کہ کاذبٌ کا اس سے سلب ہے اور جس سے کذب کا سلب ہوتا ہے وہ صادق ہوتا ہے لہذا کلامی ہذا کاذبٌ کا کاذب ہونے کی صورت میں صادق ہونا لازم آتا ہے غرضیکہ دونوں صورتوں میں صدق و کذب جو نقیضین ہیں ان کا اجتماع لازم آتا ہے۔

دوسری مثال "کلامی یوم الجمعۃ صادق" اور "کلامی یوم الخمیس کاذبٌ" ہے۔ یہ دونوں کلام خبر ہیں لیکن صدق و کذب کا احتمال نہیں رکھتے کیونکہ صدق و کذب کے ساتھ موصوف ہونے کی صورت میں اجتماع نقیضین لازم آتا ہے

اس کی تشریح یہ ہے کہ ایک شخص جمعرات کے دن کہتا ہے (کلامی یوم الجمعۃ صادقٌ) کہ میں جمعہ کے دن جو بات کہوں وہ سچی ہے۔ پھر جب جمعہ کا دن آیا تو اس نے صرف یہ بات کہی (کلامی یوم الخمیس کاذبٌ) کہ میری جمعرات کی کہی ہوئی بات جھوٹی ہے اور صورت یہ ہے کہ اس شخص نے ان دونوں دنوں میں ان دو باتوں کے سوا کوئی بات نہیں کہی۔ اب کلامی یوم الخمیس کاذبٌ کو اگر صادق مانیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ محمول موضوع کے لئے یعنی کاذبٌ، کلامی یوم الخمیس کے لئے ثابت ہوگا، اور کلامی یوم الخمیس کے لئے کاذبٌ کا ثابت ہونا درحقیقت کلامی یوم الجمعۃ کے لئے ثابت ہونا ہے اور جب کلامی یوم الجمعۃ کے لئے کاذبٌ ثابت ہوا تو وہاں صدق و کذب کا اجتماع ہو گیا کیونکہ کلامی یوم الجمعۃ میں صادقٌ محمول ہے۔

اسی طرح اگر کلامی یوم الخمیس کاذبٌ کو کاذب مانتے ہیں تو کاذبٌ کا کلامی یوم الخمیس سے سلب ہوگا اور جس سے کاذب کا سلب ہو وہ صادق ہے پس کلامی یوم الخمیس صادق ہے حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ کاذب ہے پس کذب اور صدق دونوں کا اجتماع ہو گیا۔

محقق دوّانی نے اس نقض کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ مثالیں سرے سے خبری نہیں ہیں بلکہ انشاء بصورت خبر ہیں یعنی لفظوں میں خبر ہیں اور معنی میں انشاء ہیں اور انشاء کی جو دس قسمیں ہیں وہ عقلی نہیں استقرائی ہیں لہٰذا اگر یہ مثالیں ان دس کی فہرست میں نہ آتی ہوں تو کوئی تعجب نہیں ہے یا یہ کہہ دیجئے کہ اقسام عشرہ دراصل اس انشاء کی ہیں جو لفظ اور معنی دونوں کے اعتبار سے انشاء ہو۔ محقق دوانی کے انکار خبریت کی بنیاد یہ ہے کہ مثال میں حکایت اور محکی عنہ کا اتحاد لازم آتا ہے جو غیر معقول ہے لہٰذا ان کے نزدیک بہترین حل یہی ہے کہ مثالوں کو خبر کی فہرست ہی سے خارج کردیا جائے

ع " نہ ہوگی زباں اور نہ فریاد ہوگی "

وَالحَقّ انہ بجمیع اجزائہ ماخوذٌ فی جانبِ الموضوع فالنسبۃُ ملحوظۃٌ مجملاً فھی المحکیُّ عنھا ومن حیث تعلق الایقاع بھا ملحوظۃٌ تفصیلاً فھی الحکایۃ فانحل الاشکال بجمیع تقاریرہ ونظیرُ ذٰلک قولنا کلُّ حمدٍ للّٰہ فانہ حمدٌ من جملۃ کل حمدٍ فالحکایۃُ محکیٌّ عنھا فتامل فانہ جذرٌ اَصَمُّ

ترجمہ :- اور حق یہ ہے کہ قائل کا قول اپنے تمام اجزاء کے ساتھ موضوع کے پہلو میں ملحوظ ہے پس نسبت اجمالی طور پر ملحوظ ہے اور وہی محکی عنہ ہے اور اس حیثیت سے کہ اس سے حکم واذعان کا تعلق ہے وہ تفصیلی طور پر ملحوظ ہے اور وہی حکایت ہے پس اشکال اپنی تمام تقریرات کے ساتھ حل ہو گیا اور اس کی نظیر ہمارا یہ قول ہے کل حمد للہ اسلئے کہ منجملہ حمد کے یہ بھی ایک حمد ہے پس حکایت ہی محکی عنہ ہے لہٰذا غور کرلو اسلئے کہ یہ اشکال ایک ٹھوس چٹان ہے

تشریح :- یہ نقض کا تحقیقی جواب اور محقق دوّانی پر طنز ہے، محقق دوانی کے انکار خبریت کی بنیاد حکایت و محکی عنہ کا اتحاد ہے۔ بادی نظر میں یہ بنیاد "کلامی ہذا کاذبٌ" میں تو قائم ہو سکتی ہے لیکن "کلامی یوم الجمعۃ صادقٌ اور کلامی یوم الخمیس کاذبٌ" میں یہ بنیاد قائم نہیں ہو سکتی اسلئے کہ اس مثال میں حکایت و محکی عنہ جدا جدا ہیں مثلاً کلامی یوم الجمعۃ الخ حکایت ہے اور کلامی یوم الخمیس الخ اس کا محکی عنہ ہے۔ اسی طرح کلامی یوم الخمیس الخ حکایت ہے اور کلامی یوم الجمعۃ الخ اس کا محکی عنہ ہے اسلئے ماتن محقق دوّانی کے جواب کو پسند نہیں کرتے بلکہ اپنے طور پر ایک دوسرا جواب دیتے ہیں اور اس کو تحقیقی قرار دیتے ہیں جس میں در پردہ یہ طنز ہے کہ دوانی کا جواب سطحی ہے، ماتن نے اپنے جواب سے دونوں مثالوں میں حکایت و محکی عنہ جدا جدا ثابت کئے ہیں جس سے دوانی کی بنیاد منہدم ہو گئی ہے، جواب کا حاصل یہ ہے کہ دونوں مثالوں میں موضوع کی ذات میں نسبت مجملہ ملحوظ ہے پھر جب اس نسبت کا اذعان و اعتقاد کیا گیا تو وہ نسبت مفصلہ ہو گئی یعنی جب کلامی ہذا یا کلامی یوم الجمعۃ کہا گیا تو متکلم نے اسی میں اجمالی طور پر محمول اور نسبت کا لحاظ کرلیا پھر اس کے بعد جب محمول کا تلفظ کیا اور محمول کی نسبت موضوع کی جانب کی اور اس نسبت کا اعتقاد کیا تو یہ نسبت مفصلہ ہوئی اور پہلی نسبت مجملہ ہے۔ نسبت مجملہ محکی عنہ ہے اور نسبت مفصلہ حکایت ہے گویا ماتن کی طرف سے نقض کے جواب میں یہ کہا گیا کہ یہ دونوں مثالیں خبر ہیں اور دونوں میں حکایت و محکی عنہ الگ الگ ہیں۔ رہ گئی یہ بات کہ ان دونوں مثالوں میں صدق و کذ

کا اجتماع ہے جس سے اجتماع نقیضین لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آپ کی شق کذب کو اختیار کرتے ہیں اور ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ دونوں مثالیں کاذب ہیں اور کاذب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ محمول جس کو پہلی مثال میں کاذبٌ اور دوسری مثال میں صادقٌ کا ذبٌ سے تعبیر کیا گیا ہے وہ موضوع کے لئے ثابت نہیں ہے اور جس خبر میں محمول موضوع کے لئے ثابت نہ ہو وہ خبر کاذب ہے۔ اور محمول موضوع کے لئے اس وجہ سے ثابت نہیں کہ موضوع ایک امر مجمل ہے اور امر مجمل کے لئے محمول کا ثبوت نہیں ہوتا محمول تو امر مفصل کے لئے ثابت ہوتا ہے پس دونوں مثالیں محض کاذب ہیں اجتماع نقیضین اس وقت لازم آتا جب صدق و کذب دونوں جمع ہو جاتے۔

ماتن فرماتے ہیں کہ ہمارے اس جواب سے اشکال کی تمام تقریریں حل ہوگئیں مگر اس کے باوجود وہ اشکال کی اہمیت اور موقع کی نزاکت سے بے خبر نہیں ہیں چنانچہ وہ کہتے ہیں اہل منطق کو اس اشکال کے حل کے سلسلہ میں غور و خوض جاری رکھنا چاہئے اسلئے کہ یہ اشکال ایک ٹھوس چٹان ہے جو بڑے بڑے جوابات سنکر بھی اپنی جگہ سے جنبش کرنے کو تیار نہیں ہے جذر اصم کی لغوی و اصطلاحی تحقیق پر تحریر کندیا کے حاشیہ میں ایک نفیس اور اصولی تقریر ہے شائقین اس جانب رجوع کر سکتے ہیں۔

ذیل التشریح:- صاحب سلم نے کلامی ہذا کاذبٌ کی نظیر میں کلُّ حمدٍ للہ کی مثال پیش کی ہے یہ اس کی نظیر ہے کہ جس طرح کلامی ہذا کاذبٌ میں اجمال و تفصیل کا فرق کرکے حکایت و محکی عنہ جدا کئے گئے ہیں اسی طرح کلُّ حمدٍ للہ میں بھی کل حمد کی جانب میں محمول اور نسبت کا اجمالی طور پر لحاظ کرایا گیا ہے پھر ان کی تفصیل ہوئی ہے یہاں اجمال و تفصیل کے گوشے نکالے بغیر محکی عنہ متعین نہیں کیا جا سکتا اس لئے جو نسبے بھی فرد حمد کو محکی عنہ متعین کیا جائیگا وہ کل حمد کا فرد ہوگا اور بحیثیت فرد دونوں میں اتحاد ہوگا جس کے نتیجے میں حکایت و محکی عنہ متحد ہو جائینگے

وَاِلَّا فَاِنْشَاءٌ مِنْهُ اَمْرٌ وَنَهْیٌ وَتَمَنٍّ وَتَرَجٍّ وَاِسْتِفْهَامٌ وَغَیْرُ ذٰلِکَ

ترجمہ:- ورنہ مرکب تام انشاء ہے اس میں سے بعض امر ہیں اور بعض نہی ہیں اور بعض تمنی ہیں اور بعض ترجی ہیں اور بعض استفہام ہیں اور بعض ان کے علاوہ ہیں۔

تشریح:- یہ مرکب تام کی دوسری قسم انشاء کا بیان ہے اگر مرکب تام سے حکایت عن الواقع کا قصد نہ کیا جائے تو وہ انشاء ہے۔ انشاء صدق و کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا کیونکہ صدق و کذب حکایت کا لازمہ ہیں جب حکایت نہیں ہے تو صدق و کذب بھی نہیں ہوگا۔ ملا مبین کے بیان کے مطابق انشاء کی اا قسمیں ہیں انہوں نے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ یہ اقسام اس انشاء کی ہیں جو صورت و معنی ہر دو اعتبار سے انشاء ہے لہٰذا جملے انشاء بصورت خبر ہیں وہ ان سے الگ ہیں، راقم نے پہلے ہی وضاحت کر دی ہے کہ انشاء کی تقسیم استقرائی ہے عقلی نہیں ہے۔ ماتن نے انشاء کی بعض قسموں کا نام لیا ہے اور بعض کی جانب وغیر ذلک سے اشارہ کر دیا ہے اور منہ کا لفظ لاکر یہ بتایا ہے کہ تقسیم استقرائی ہے

امر وہ مرکب ہے جسکا صیغہ طلب فعل پر دلالت کرے جیسے اِضْرِبْ

نہی وہ مرکب ہے جسکا صیغہ ترک فعل کی طلب پر دلالت کرے جیسے لَا تَضْرِبْ

تمنی وہ مرکب ہے جس سے کسی شے کی محبت کا اظہار کیا جائے چاہے وہ شے ممکن ہو یا محال ہو ممکن کی مثال لَیْتَ زیدًا یکرمنی۔ محال کی مثال لَیْتَ الشَّبَابَ یَعُوْدُ

ترجی وہ مرکب ہے جس سے ممکن کی محبت کا اظہار کیا جائے جیسے لَعَلَّ السلطانُ یکرمنی

استفہام وہ مرکب ہے جس سے کسی چیز کے بجھنے کا مطالبہ کیا جائے جیسے اَقَامَ زَیْدٌ

دعا وہ مرکب ہے جس کے ذریعہ کسی برتر ہستی سے کچھ طلب کیا جائے۔

التماس وہ مرکب ہے جس کے ذریعہ ہم رتبہ آدمی سے کچھ طلب کیا جائے۔

ندا وہ مرکب ہے جس سے مخاطب کی توجہ مطلوب ہو۔

تنبیہ وہ مرکب ہے جس سے مخاطب کو کسی اہم بات سے آگاہ کیا جائے۔

قسم وہ مرکب ہے جس سے کلام کی تقویت منظور ہو۔

تعجب وہ مرکب ہے جس سے کسی شئے کی غرابت و ندرت کا اظہار مقصود ہو۔

وَاِنْ لَمْ یَصِحَّ فَنَاقِصٌ مِنْہُ تَقْیِیْدِیٌّ وَّاِمْتِزَاجِیٌّ وَغَیْرُہٗ

ترجمہ:۔ اور اگر مرکب پر سکوت صحیح نہ ہو تو وہ ناقص ہے اس میں سے بعض مرکب تقییدی ہیں اور بعض امتزاجی ہیں اور بعض اس کے سوا ہیں۔

تشریح:۔ مرکب کی ایک قسم مرکب تام ہے دوسری مرکب ناقص ہے مرکب تام سے فارغ ہونے کے بعد مرکب ناقص کو بیان فرماتے ہیں۔

مرکب ناقص وہ ہے جس پر سکوت صحیح نہ ہو بلکہ اس کے مفہوم مطلوب کو سمجھانے کے لئے دوسرے کلمہ کو ملانے کی ضرورت پڑے مرکب ناقص کی دو قسمیں ہیں تقییدی غیر تقییدی۔ تقییدی وہ ہے جس میں جزاول جز ثانی کی قید ہو جیسے مرکب توصیفی کہ اس میں صفت موصوف کے لئے قید ہے اور مرکب اضافی کہ اس میں مضاف الیہ مضاف کی قید ہے مرکب توصیفی میں قید محمولی ہے یعنی اس کا مقید پر حمل ہوتا ہے اور مرکب اضافی میں قید غیر محمولی ہے یعنی اس کا مقید پر حمل نہیں ہوتا۔

مرکب غیر تقییدی وہ مرکب ہے جس میں جزو ثانی جزو اول کے لئے قید نہ ہو اس کی دو قسمیں ہیں امتزاجی۔ غیر امتزاجی امتزاجی وہ مرکب ہے جس میں دو کلموں کو اس طرح ترکیب دیا گیا ہو کہ دونوں کلمۂ واحدہ بن گئے ہوں جیسے بعلبک کہ اس میں بعل اور بک کو اس طرح ترکیب دیا گیا ہے کہ دونوں مل کر مفرد معلوم ہوتے ہیں۔

غیر امتزاجی وہ مرکب ہے جس میں دونوں کلمے جدا جدا ہوں جیسے فی الدار۔

فَصْلٌ اَلْمَفْهُوْمُ اِنْ جَوَّزَ الْعَقْلُ تَكَثُّرَهٗ مِنْ حَيْثُ تَصَوُّرِهٖ فَكُلِّيٌّ مُمْتَنِعٌ كَالْكُلِّيَّاتِ الْفَرْضِيَّةِ اَوْ لَا كَالْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ وَاِلَّا فَجُزْئِيٌّ

ترجمہ:۔ فصل، مفہوم کے تکثر کو اگر عقل بحیثیت تصور جائز تسلیم کرے تو وہ مفہوم کلی ہے اب وہ کلی یا ممتنع الافراد ہوگی جیسے کلیات فرضیہ یا ایسی نہیں ہوگی جیسے واجب اور ممکن ورنہ وہ مفہوم جزئی ہے۔

تشریح:۔ الفاظ کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد معنی اور مفہوم کی بحث ذکر کرتے ہیں یہ مفہوم کی دونوں قسموں یعنی کلی اور جزئی کا بیان ہے۔

واضح ہو کہ مفہوم، معنی، مدلول تینوں ایک ہی چیز ہیں۔ جو صورت ذہن میں کسی شئے سے حاصل ہوتی ہے وہ شے کا مفہوم بھی ہے اور وہی اس کا مدلول اور معنی بھی۔ حصول فی العقل یا حصول فی الذہن کی حیثیت سے اس کو مفہوم کہتے ہیں، اور اس حیثیت سے کہ لفظ سے اس صورت کا قصد کیا جائے معنی کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ لفظ اس پر دلالت کرتا ہے اس کو مدلول کہتے ہیں کلی اور جزئی اسی صورت کی دو قسمیں ہیں لیکن یہ دونوں قسمیں صورت کی اسی حیثیت سے ہیں کہ وہ صورت عقل میں حاصل ہے اسی لئے مقسم مفہوم کو قرار دیا ہے مدلول یا معنی کو قرار نہیں دیا اس بیان میں جہاں مفہوم کا لفظ آئے اس سے صورت حاصلہ فی العقل سمجھنا چاہئے فرماتے ہیں کہ مفہوم کی دو قسمیں ہیں کلی، جزئی

کلی وہ مفہوم ہے جس کے محض تصور کے لحاظ سے عقل اس کے کثیر الافراد ہونے کو جائز تسلیم کرے

جزئی وہ مفہوم ہے جس کو عقل بلحاظ تصور کثیر الافراد نہ مانے۔

کلی کی تعریف میں آنے والے دو لفظ جَوَّزَ اور مِن حَیثُ تَصَوُّرِہٖ توجہ طلب ہیں تَجوِّز کا حاصل یہ ہے کہ عقل جب ایک چیز کو فرض کرتی ہے اور اس کو جائز بھی تسلیم کرتی ہے تو اس کو تجویز کہتے ہیں اور اگر عقل کسی چیز کو فرض کرے اور خود اس پر مطمئن نہ ہو اور اس کو جائز نہ مانے تو اس کو تقدیر کہتے ہیں

کلی کے کثیر الافراد ہونے میں تجویز معتبر ہے تقدیر معتبر نہیں یعنی کوئی مفہوم صرف اس بنیاد پر کلی نہیں ہوسکتا کہ عقل نے اس کو اندھا دھند کثیر الافراد فرض کر لیا ہے جب تک کہ عقل اس کو تسلیم نہ کرے اگر صرف فرض کر لینا کافی ہو تو جزئی کو بھی کثیر الافراد فرض کیا جاسکتا ہے من حیث تصورہ کا مطلب یہ ہے کہ مفہوم کے عقل میں حاصل ہونے کے بعد فوراً اس کے کلی یا جزئی ہونے کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے یعنی یہ انتظار کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ اس کے کثیر افراد کا خارج میں تحقق بھی ہے یا نہیں اس سلسلہ میں تصور کا فیصلہ بالحق ہے تحقق کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے چنانچہ ایسا مفہوم جس کا ایک فرد بھی خارج میں متحقق نہیں ہے لیکن تصور کی دنیا اس میں وسعت اور کثرت کو تسلیم کرتی ہے کلی ہے۔

اب تعریف کا حاصل یہ ہوا کہ کلی وہ مفہوم ہے کہ عقل صرف اس کا تصور کر کے اس کے تکثر کو تسلیم کر لے اور جزئی وہ مفہوم ہے جو ایسا نہ ہو چنانچہ اجتماع نقیضین کلی ہے کیونکہ عقل جب اس کے مفہوم کا تصور کرتی ہے تو اس میں وسعت و کثرت کو تسلیم کرتی ہے اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ اس کے مقابل لا اجتماع نقیضین کثیر الافراد ہے اگر اجتماع نقیضین کلی نہ ہوتا تو لا اجتماع نقیضین اس کا مقابل نہ ہوتا کیونکہ کلی اور غیر کلی کا کوئی تقابل ہی نہیں۔

بعض حضرات نے مفہوم کی اس تقسیم پر تقسیم شئ الی نفسہ والی غیرہ کا اعتراض وارد کیا ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ مفہوم سے مراد وہ صورت ہے جو عقل میں حاصل ہو اور جزئی عقل میں حاصل نہیں ہوتی بلکہ حواس باطنہ میں اس کا حصول ہوتا ہے اسی وجہ سے بعض حضرات نے کہا ہے کہ کلیت و جزئیت کا مدار تعقل اور احساس پر ہے یعنی کلی وہ ہے جس کا ادراک عقل کرے اور جزئی وہ ہے جس کا ادراک حواس کریں پس جزئی مفہوم کا غیر ہوئی لہذا مفہوم کا اس کی جانب منقسم ہونا انقسام الشئ

الیٰ غیرہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مفہوم کی تعریف ما حصل فی العقل میں حصول فی العقل سے عام معنی مراد ہیں خواہ حصول فی العقل بالذات ہو جیسے کلی خواہ حصول فی العقل بالواسطہ ہو جیسے جزئی کہ وہ عقل میں آلاتِ عقل یعنی حواس کے واسطے سے حاصل ہوتی ہے۔

کلی کی بہت سی قسمیں ہیں ایک وہ جس کے افراد کا پایا جانا خارج میں ممتنع ہے جیسے اجتماع النقیضین وغیرہ انکو کلیاتِ فرضیہ کہتے ہیں۔ دوم وہ جنکا صرف ایک ہی فرد خارج میں پایا جاتا ہے جیسے واجب۔ سوم وہ جن کے بہت سے افراد خارج میں موجود نہیں جیسے ممکن۔

فمحسوسُ الطفلِ فی مبدءِ الولادۃِ وشبحٌ ضعیفُ البصرِ والصورۃُ الخیالیۃُ من البیضۃِ المعیّنۃِ کلّہا جزئیاتٌ لانّ شیئًا منہا لا یجوّزُ العقلُ تکثّرَہا علیٰ سبیلِ الاجتماعِ وہوَ المرادُ ھٰہنا

ترجمہ:۔ پس ابتداءِ ولادت کے زمانہ میں بچہ کی احساس کردہ صورت اور ضعیف البصر بوڑھے کی احساس کردہ صورت اور وہ صورت خیالیہ جو شیٔ بیضہ سے حاصل کی جائے سب کی سب جزئیات ہیں اس لئے کہ عقل ان میں سے کسی ایک کے بھی تکثر علی سبیل الاجتماع کو جائز نہیں قرار دیتی اور جو تکثر یہاں مراد ہے وہ اسی طرح کا تکثر ہے

تشریح:۔ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے اور جزئی کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے کیونکہ چند مثالیں جو بالاتفاق جزئی ہیں ان پر کلی کی تعریف صادق آتی ہے۔

پہلی مثال محسوس الطفل ہے یہاں طفل سے مراد وہ بچہ ہے جو عقل ہیولانی کے مرتبہ سے نکل چکا ہے اس لئے کہ عقل ہیولانی کے مرتبہ میں رہتے ہوئے بچہ کو صرف اپنے نفس کا علم ہوتا ہے، دوسری اشیاء کا علم نہیں ہوتا۔

محسوس الطفل سے مراد بچہ کی احساس کردہ صورت ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ بچہ جب اپنی ماں یا باپ کی گود میں جاتا ہے تو ان کی صورت اس کے حس مشترک میں جاتی ہے یہ صورت بالاتفاق جزئی ہے لیکن بچہ اپنے نقصانِ حس کی وجہ سے اس کی تمام خصوصیات گرفت میں نہیں لے پاتا نتیجتاً جس کی بھی گود میں جاتا ہے اس کی صورت کو اپنی ماں یا باپ کی صورت سمجھتا ہے پس وہ صورت جو جزئی ہے کثیرین پر صادق آتی ہے۔

دوسری مثال اس صورت کی ہے جو کسی جُثۂ انسانی کو دیکھ کر ضعیف البصر شیخ کو محسوس ہوتی ہے وہ صورت یقیناً جزئی ہے لیکن ضعیف البصر اپنے ضعف بصر کی وجہ سے اسکو ممتاز نہیں کر پاتا اور اس کو زید عمر بکر وغیرہ ہر ایک پر منطبق کرتا ہے پس وہ جزئی کثیرین پر صادق آتی ہے۔

تیسری مثال صورت بیضہ کی ہے یعنی ایک معین بیضہ ہے جسکو آپ نے بھی معین طور پر دیکھا ہے اور اس کی صورت اپنے خیال میں محفوظ کرلی ہے پھر اس انڈے کو ایک ٹوکری میں رکھ دیا گیا جس میں بہت سے انڈے ہیں اب جب آپ اس انڈے کو ٹوکری میں تلاش کریں گے تو آپ کی صورت خیالیہ بہت سے انڈوں پر صادق آئے گی پس صورت خیالیہ جو جزئی ہے کثیرین پر صادق آئی۔ الغرض یہ جزئیات کثیرین پر صادق آتی ہیں لہٰذا جزئی کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں اور کلی کی

تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے۔
ماتن نے ایک لفظ میں اس اعتراض کا جواب دیدیا ہے جواب یہ ہے کہ کلی کی تعریف میں جو تکثر کا لفظ آیا ہے اس سے تکثر علے سبیل الاجتماع مراد ہے نہ کہ تکثر علی سبیل البدلیت۔ یعنی کلی وہ ہے جو یکبارگی کثیرین پر صادق آئے جیسے انسان کہ یکبارگی تمام افراد پر صادق آتا ہے اور وہ مذکورہ بالا صورتیں یکبارگی کثیرین پر صادق نہیں آتیں بلکہ باری باری صادق آتی ہیں لہٰذا کلی کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی۔

وههنا شك مشهور وهو ان الصورة الخارجية لزيد والصورة الحاصلة منه في اذهان طائفة تصوروه كلها متصادقة فان التحقيق ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا باشباحها وامثالها فلتلك الصورة تكثر ومن ههنا يستبين كون الجزئي الحقيقي محمولا وهو الحق

ترجمہ اور اس موقع پر ایک مشہور اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ زید کی صورت خارجیہ اور اس کی وہ صورت جو ایک جماعت کے ذہن میں حاصل ہوئی ہے جس نے اس کا تصور کیا ہے یہ سب صورتیں ایک دوسرے پر صادق آتی ہیں کیونکہ تحقیقی مسلک یہ ہے کہ ذہن میں اشیاء کا حصول بانفسہا ہوتا ہے باشالہا نہیں ہوتا پس اس صورت کے لئے تکثر ہے اور یہیں سے جزئی حقیقی کا محمول ہونا واضح ہو جاتا ہے اور یہی حق ہے۔

تشریح:- یہ مشہور اشکال بھی پہلے اشکال کی طرز کا ہے اشکال یہ ہے کہ جزئی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے اسلئے کہ زید یا زید کی خارجی صورت بالاتفاق جزئی ہے لیکن اس پر کلی کی تعریف صادق آتی ہے اور یہ اس طرح کہ ایک جماعت نے زید کا تصور کیا اور العلم والعلوم متحدان بالذات کے ذیل میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ ذہن میں اشیاء کا حصول بانفسہا ہوتا ہے بامثالہا نہیں ہوتا ہے پس جب زید کا تصور کیا گیا تو نفس زید تمام جماعت کے ذہنوں میں آگیا اور جب نفس زید سب کے ذہنوں میں ہے تو لامحالہ وہ زید خارجی اپنی تمام ذہنی صورتوں پر صادق آئیگا پس جزئی کثیرین پر صادق آئی۔
ماتن نے اس صورت کو ثبوت بنا کر ایک مختلف فیہ مسئلہ کا فیصلہ بھی فرما دیا۔ مسئلہ یہ ہے کہ جزئی حقیقی محمول بن سکتی ہے یا نہیں اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جزئی کو موضوع بنایا جا سکتا ہے اور اس پر کلی کا حمل کیا جا سکتا ہے جیسے زید انسان اختلاف اس کے محمول بننے میں ہے
سید السند کہتے ہیں کہ جزئی محمول نہیں بن سکتی ان کی دلیل یہ ہے جزئی جب محمول بنے گی تو اس کے محمول علیہ یعنی موضوع کی دو صورتیں ہیں وہ اس کا عین ہوگا یا غیر ہوگا اگر عین ہے تو حمل مفید نہیں ہوگا جیسے زید زید کہنے میں مخاطب کو کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا اور اگر غیر ہے تو حمل محال ہے کیونکہ مغائر پر حمل محال ہوتا ہے۔

محقق دوانی کہتے ہیں کہ جزئی محمول ہو سکتی ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ حمل کے لئے من وجہ اتحاد اور من وجہ مغائرت کافی ہے اور جب جزئی محمول بنتی ہے تو وہاں یہ صورت نکل سکتی ہے مثلاً ہذا الکاتب ہو ہذا الضاحک ''میں ہذا الضاحک جزئی ہے اور اس کا ہذا الکاتب پر حمل کیا گیا ہے ان دونوں میں اتحاد یہ ہے کہ دونوں کا مصداق اور دونوں کی ذات ایک ہے اور تغایر یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم الگ الگ ہے پس جب اتحاد ہے تو حمل محال نہیں ہے اور جب تغایر ہے تو حمل غیر مفید نہیں بلکہ مفید ہے

صاحب سلم کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا اعتراض سے یہ مسئلہ واضح ہوگیا کہ جزئی حقیقی محمول بن سکتی ہے اسلئے کہ زید کی صورت خارجیہ جزئی حقیقی ہے اور اس کا جماعت کی صور ذہنیہ پر حمل ہو رہا ہے

محقق دوانی کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ فارابی نے حمل کی چار قسمیں کی ہیں اس میں ایک قسم وہ بھی ہے جہاں جزئی حقیقی محمول بنتی ہے۔ فارابی اپنی کتاب مدخل الاوسط میں فرماتے ہیں کہ الحمل علی اربعۃ اقسام حمل الکلی علی الکلی وحملہ علی الجزئی وحمل الجزئی علی الجزئی وحملہ علی الکلی۔

وَلَا يُجَابُ بِاَنَّ الْمُرَادَ صِدْقُهَا عَلٰى كَثِيْرِيْنَ وَهُوَ ظِلٌّ وَمُنْتَزَعٌ عَنْهَا وَاللَّازِمُ هٰهُنَا اَنَّ لَهَا ظِلًّا مُتَعَدِّدًا لَا اَنَّهَا ظِلٌّ مُتَعَدِّدٌ لِاَنَّ التَّصَادُقَ يُصَحِّحُ الْاِنْتِزَاعَ وَالظِّلِّيَّةَ فَاِنَّ الْاِتِّحَادَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ بَلِ الْمُرَادُ تَكَثُّرُ الْمَفْهُوْمِ بِحَسَبِ الْخَارِجِ فَالصُّوْرَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ زَيْدٍ يَسْتَحِيْلُ اَنْ تَتَكَثَّرَ فِي الْخَارِجِ بَلْ كُلُّهَا هُوِيَّةُ زَيْدٍ وَاَمَّا الْفَرْضِيَّةُ وَالْمَعْقُوْلَاتُ الثَّانِيَةُ فَلِعَدَمِ اِشْتِمَالِهَا عَلَى الْهٰذِيَّةِ لَا يَنْقَبِضُ الْعَقْلُ بِمُجَرَّدِ تَصَوُّرِهَا عَنْ تَجْوِيْزِ تَكَثُّرِهَا فِي الْخَارِجِ حَتّٰى قِيْلَ اَنَّ الْكُلِّيَّاتِ الْفَرْضِيَّةَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْحَقَائِقِ الْمَوْجُوْدَةِ كُلِّيَّاتٌ. هٰذَا

ترجمہ :- اور یہ جواب کہ کلی کی تعریف میں صورت کے صادق آنے سے مراد اس کا کثیرین پر اس طرح صادق آنا ہے کہ وہ ان کثیرین کا سایہ ہو اور ان سے منتزع ہو، اور اشکال میں یہ ثابت ہو رہا ہے کہ صورت کے متعدد سائے ہیں نہ یہ کہ خود صورت متعدد کا سایہ ہے۔ نہ پیش کیا جائے اسلئے کہ باہمی تصادق ظل بننے اور منتزع ہونے کو صحیح قرار دیتا ہے کیونکہ اتحاد دونوں جانب سے ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ مفہوم خارج کے اعتبار سے کثرت رکھتا ہو اور زید کی صورت خارجیہ کا خارج میں کثیر ہونا محال ہے بلکہ وہ تمام صورتیں زید کا عین ہیں، اور رہ گئے کلیات فرضیہ اور معقولات ثانیہ تو عقل صرف ان کا تصور کر کے اس سے نہیں رکتی کہ ان کے لئے تکثر خارجی کو جائز قرار دے حتی کہ

کہدیا گیا ہے کہ کلیات فرضیہ حقائق موجودہ کے اعتبار سے کلی ہیں، اسے یاد کرلو۔

تشریح: یہ شک مشہور کا جواب ہے۔ ایک جواب سید السند نے دیا ہے، دوسرا ماتن نے۔ "ولایجاب" سے "فان الاتحاد من الطرفین" تک سید السند کا جواب ہے اور "بل المراد بکثرۃ المفہوم" سے "بل کلہا ہو یۃ زید" تک ماتن کا جواب ہے۔

سید السند نے جواب یہ دیا ہے کہ شک مشہور میں زید کی صورت خارجیہ کو لیکر جو کلی اور جزئی کی تعریف پر نقض کیا گیا ہے وہ نقض وارد نہیں ہوتا اسلئے کہ کلی کی تعریف میں مراد یہ ہے کہ جس صورت کو کلی قرار دیا جائے وہ اپنے جزئیات کثیرہ کا ظل ہو یعنی جس طرح سایہ درخت سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح وہ صورت جزئیات سے حاصل کی جائے ان سے منتزع کی جائے مثلاً انسان کی صورت اس کی جزئیات زید عمرو بکر وغیرہ سے منتزع ہے یعنی ان جزئیات کے تشخصات کو حذف کرنے کے بعد جو چیز رہتی ہے وہی انسان ہے۔

اور اشکال میں پیش کردہ صورت زید جماعت کی صور ذہنیہ سے منتزع اور ماخوذ نہیں ہے بلکہ وہ صور ذہنیہ خود اس سے منتزع ہیں۔ پس کلی کی تعریف زید کی صورت خارجیہ پر صادق نہیں آتی

ماتن نے اس جواب پہ ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے اور سید السند کو مخاطب کرکے کہا ہے کہ یہ بات آپ کیسے کہہ رہے ہیں کہ صور ذہنیہ صورت خارجیہ سے منتزع ہیں اور صورت خارجیہ صور ذہنیہ سے منتزع نہیں ہے۔ جبکہ دونوں ایک دوسرے پر صادق آتی ہیں اور دونوں طرف سے اتحاد ہے صورت خارجیہ صور ذہنیہ پر صادق آتی ہے اور ان کے ساتھ اتحاد رکھتی ہے اور صور ذہنیہ صورت خارجیہ پر صادق آتی ہیں اور اس سے متحد ہیں لہذا جب صور ذہنیہ ظل ہیں صورت خارجیہ کا تو صورت خارجیہ بھی ظل ہے صور ذہنیہ کا اسلئے کہ قاعدہ ہے "ما یتصف بہا احد المتحدین یتصف بہ الآخر" متحدین میں سے ایک پر جو وصف چسپاں ہوتا ہے وہ دوسرے پر بھی چسپاں ہوگا

الغرض ماتن کی رائے یہ ہے کہ شک مشہور کے جواب میں سید السند کی بات نہ پیش کی جائے ورنہ معترض کو تسکین نہ ہوگی بلکہ جواب یہ دیا جائے کہ کلی کی تعریف میں تکثر سے مراد یہ ہے کہ مفہوم کے افراد کثیرہ خارج میں پائے جائیں اور زید کی صورت خارجیہ کے افراد کثیرہ خارج میں نہیں بلکہ ذہن میں پائے جاتے ہیں خارج میں تو صرف ایک زید کا تشخص ہے اور بس لہذا زید کی صورت خارجیہ پر کلی کی تعریف صادق نہیں آتی پس نہ کلی کی تعریف کی مانعیت پر کوئی اثر پڑتا ہے اور جزئی کی تعریف کی جامعیت پر کوئی نقض وارد ہوتا ہے۔

واما الکلیات الفرضیۃ الخ ماقبل کے کلام سے ایک سوال پیدا ہوا یہ اس کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ ماتن نے کلی کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ کلی وہ ہے جس کے افراد کثیرہ خارج میں پائے جاتے ہیں اس وضاحت کی روشنی میں کلیات فرضیہ اور معقولات ثانیہ کو کلی نہیں ہونا چاہیئے اسلئے کہ ان کا ایک فرد بھی خارج میں موجود نہیں ہے کلیات فرضیہ سے مراد محالات ہیں جیسے اجتماع نقیضین وغیرہ اور معقولات ثانیہ سے مراد وہ مفہومات ہیں جن کے حاصل ہونے کے لئے ظرف ذہن کی شرط ہے وہ خارج میں حاصل ہی نہیں ہوسکتے جیسے حیوانیت کا مفہوم، جنسیت کا مفہوم وغیرہ۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ کلی کے مفہوم کے بارے میں عقل یہ جائز قرار دے کہ اگر یہ مفہوم خارج میں پایا جاتا تو اس کے افراد کثیرہ خارج میں پائے جاتے چنانچہ کلیات فرضیہ اور معقولات ثانیہ کا جب عقل تصور کرتی ہے تو چونکہ کلیات فرضیہ اور معقولات ثانیہ ہذا کا مشارٌالیہ نہیں بن سکتے اسلئے عقل ان کا صرف تصور کر کے یہ فیصلہ دیدیتی ہے کہ انمیں تکثر ہے اس کے برخلاف زید کی صورت خارجیہ کہ عقل اس کے تکثر خارجی کو جائز نہیں قرار دیتی کلیات فرضیہ کے تکثر کو جائز کرنے کے لئے عقل نے ایک بہانہ یہ بھی تلاش کیا ہے کہ حقائق موجودہ کے وجود خارجی کے بل پران کو موجود مان لیا ہے مثلاً لاموجود موجود ہے اسلئے کہ موجود کے افراد خارج میں موجود ہیں

اَلْكُلِّيَّةُ وَالْجُزْئِيَّةُ صِفَةٌ لِلْمَعْلُوْمِ وَقِيْلَ صِفَةُ الْعِلْمِ

ترجمہ:- کلی اور جزئی ہونا معلوم کی صفت ہے اور کہا گیا کہ علم کی صفت ہے۔

تشریح:- کلی اور جزئی ہونا صفت ہے اور صفت کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے جس کو وہ صفت عارض ہو یہاں ان دونوں کے موصوف کا بیان ہے، ملامبین اور تحریر کندیا میں اس مسئلے پر جو کلام کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ معلوم سے مراد شئی کی وہ صورت ہے جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے اور ابھی وہ درجۂ اطلاق میں ہے اسکو تشخصات ذہنیہ عارض نہیں ہوئے ہیں، کیونکہ تشخصات ذہنیہ کے عارض ہونے کے بعد وہ صورت بالشیہ جزئی بن جائیگی۔ اور علم سے مراد اس صورت کا ذہن میں اس طرح حاصل ہونا کہ وہ ذی صورت کے لئے منشا، انکشاف ہو جائے۔

متقدمین اور متاخرین کا اس پر اتفاق ہے کہ کلی اور جزئی ہونا معلوم کو عارض ہوتا ہے کیونکہ معلوم جب تک درجۂ حصول میں ہے وہ اس کی بھی صلاحیت رکھتا ہے کہ اسکو تشخصاتِ ذہنیہ عارض ہوں اور جزئی ہوجائے اور اس کی بھی صلاحیت رکھتا ہے کہ تشخصات ذہنیہ سے مجرد ہو کر کلی رہے۔

اختلاف اس میں ہے کہ کلی اور جزئی ہونے میں علم کو دخل ہے یا نہیں اور اس سلسلے میں علم سبب بنتا ہے یا نہیں، متقدمین کہتے ہیں کہ کلیت اور جزئیت کے سلسلہ میں علم سبب ہے اور متاخرین کہتے ہیں کہ معلوم براہ راست کلی یا جزئی بنتا ہے علم اس سلسلے میں سببیت کا کردار ادا نہیں کرتا۔ ماتن نے اپنے حاشیہ میں کہا ہے کہ متقدمین کا مسلک تحقیقی ہے اگرچہ سطحی لوگوں کے نزدیک متاخرین کا مسلک واضح معلوم ہوتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ کلی اور جزئی ہونے کا دار و مدار علم کی نوعیت پر ہے اگر کسی کا علم تعقل کے طور پر ہوا ہے یعنی اس شے کا ادراک عقل سے کیا ہے تو مدرک بالعقل کلی ہے اور اگر شے کا علم احساس کے طور پر ہوا ہے یعنی اس کا ادراک حواس نے کیا ہے تو مدرک بالحواس جزئی ہے، الغرض کلی یا جزئی ہونے میں علم واسطہ ہے اسلئے علم کو سبب ماننا ناگزیر ہے، تحریر کندیا میں ہے کہ ہماری اس تشریح کی روشنی میں متن اس طرح ہونا چاہئیے

الكلية والجزئية صفة للمعلوم وقيل صفة للمعلوم بواسطة العلم

وَالْجُزْئِيُّ لَايَكُوْنُ كَاسِبًا وَلَامُكْتَسِبًا

ترجمہ:- اور جزئی نہ کاسب ہوتی ہے اور نہ مکتسب۔

تشریح:۔ یہ دو دعوے ہیں ایک یہ کہ جزئی کاسب نہیں ہوتی، دوسرا یہ کہ جزئی مکتسب نہیں ہوتی۔ جزئی کے کاسب نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جزئی کے علم کے ذریعہ کسی دوسری شے کا علم حاصل نہیں کیا جا سکتا خواہ وہ دوسری شے کلی ہو یا جزئی۔ اسلئے کہ اگر جزئی کاسب ہوگی تو اس کا مکتسب دو حال سے خالی نہیں وہ جزئی ہوگا یا کلی ہوگا اگر جزئی ہے تو وہ کاسب اس پر محمول نہیں ہوگا کیونکہ دونوں میں تباین ہوگا اور متباینین ایک دوسرے پر محمول نہیں ہوتے حالانکہ کاسب کے لئے ضروری ہے کہ وہ مکتسب پر محمول ہو اور اگر مکتسب کلی ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں کاسب اس مکتسب کا فرد ہے یا نہیں اگر فرد نہیں ہے تو دونوں میں تباین ہوگا اور حمل ناممکن ہوگا اور اگر فرد ہے تو چونکہ فرد خاص مطلق ہوتا ہے اور ذی فرد عام مطلق ہوتا ہے اسلئے کاسب خاص مطلق ہوگا اور مکتسب عام مطلق ہوگا اور قاعدہ ہے کہ خاص مطلق سے عام مطلق کی جانب ذہن منتقل نہیں ہوتا لہذا کاسب سے مکتسب کی جانب ذہن منتقل نہیں ہوگا جبکہ کاسب کے لئے ضروری ہے کہ اس سے مکتسب کی جانب ذہن منتقل ہو لہذا جزئی کاسب نہیں بن سکتی۔ اور جزئی کے مکتسب نہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ کسی دوسری شے کے علم سے جزئی کا علم حاصل نہیں ہو سکتا اسلئے کہ اگر ایسا ہوا اور جزئی مکتسب بنی کاسب جزئی ہوگی یا کلی اگر جزئی ہے تو مباین ہونے کی وجہ سے محمول نہیں ہو سکتی اور اگر کلی ہے اور جزئی مکتسب اس کا فرد ہے تو چونکہ کلی اپنے تمام افراد کے لئے مساوی النسبۃ ہے اسلئے اس جزئی مکتسب کے لئے مرجح نہ ہوگی جبکہ کاسب کے لئے مرجح ہونا ضروری ہے اور اگر کاسب ایسی کلی ہے کہ یہ جزئی اس کا فرد نہیں ہے تو دونوں میں تباین ہوگا اور حمل ناجائز ہوگا۔

یہ تفصیلی دلیل طلبہ کی پیش کردہ ہے تحریر کبیر یا میں اس دعوے کی ایک نہایت مختصر اور جامع دلیل مندرج ہے وہ لکھتے ہیں کہ جزئی کاسب اور مکتسب اسلئے نہیں ہو سکتی کہ جزئی کا علم احساسی یا حضوری ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ ایک شے کا احساس یا اس کا حضور دوسری شے کے احساس وحضور یا اس کے تعقل کا سبب نہیں بنتا۔

وَقَدْ یُقَالُ لِکُلِّ مندرج تحت کُلِّیٍّ آخر ویختص بالاضافی کالاول بالحقیق

ترجمہ:۔ اور جزئی کبھی ہر اس شے کے لئے بولی جاتی ہے جو دوسری کلی کے تحت داخل ہو اور یہ اضافی کے نام کے ساتھ مخصوص ہے جیسے پہلی حقیقی کے نام کے ساتھ۔

تشریح:۔ یہ جزئی کی دوسری قسم کا بیان ہے، فرماتے ہیں کہ جزئی کی ایک قسم حقیقی ہے جس کا بیان ہو چکا یعنی وہ مفہوم جس کا تصور اس کے شرکة کو ناجائز قرار دے۔ دوسری قسم اضافی ہے۔

اضافی ہر وہ مفہوم ہے جو کسی کلی کے تحت ہو جیسے زید جزئی ہے کہ وہ انسان کے تحت ہے۔ اسی طرح انسان جزئی ہے کہ وہ حیوان کے تحت ہے علی ہذا حیوان جزئی ہے کہ وہ جسم نامی کے تحت ہے۔

الکلیان ان تصادقا کلیاً فمتساویان والا فتفارقا فان کان کلیاً فمتباینان وانْ

کان جزئیا فاما من الجانبین فاعم واخص من وجہ او من جانب واحد فقط فاعم

واخص مطلقا

ترجمہ:- دو کلیاں اگر باہم کلی طور پر صادق آتی ہیں تو متساوی ہیں ورنہ پھر ان میں تفارق ہوگا۔ اب اگر تفارق کلی ہے تو دونوں متبائن ہیں اور اگر تفارق جزئی ہے تو یا دونوں طرف سے ہے تو اعم اخص من وجہ ہیں یا صرف ایک جانب سے ہے تو اعم اخص مطلق ہیں۔

تشریح:- یہ نسب اربعہ کا بیان ہے، ماتن نے نسب اربعہ کے بیان کے لئے کلیان کا انتخاب کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دو جزئیوں یا ایک جزئی اور ایک کلی کے درمیان صرف ایک یا دو نسبتوں کا تحقق ہوتا ہے مثلاً دو جزئیوں کے درمیان صرف تباین کا تحقق ہوگا، اور ایک جزئی اور ایک کلی کے درمیان صرف عموم خصوص مطلق یا تباین کا تحقق ہوگا اور یہاں پیش نظر ایسی دو چیزیں ہیں جن میں چاروں نسبتیں متحقق ہوسکیں اور وہ کلیاں ہیں۔ فرماتے ہیں دو کلیوں کے درمیان چار نسبتوں میں سے ایک کا تحقق ضروری ہے دوسرے لفظوں میں یہ کہیئے کہ نسبتیں چار قسموں میں منحصر ہیں۔ تساوی، تباین، عموم خصوص من وجہ، عموم خصوص مطلق۔

دلیل حصر یہ ہے کہ دو کلیاں تین حال سے خالی نہیں دونوں کے درمیان تصادق کلی ہوگا یا تفارق کلی ہوگا، یا تفارق جزئی من الجانبین ہوگا یا تفارق جزئی من جانب واحد ہوگا۔ تصادق کلی یہ ہے کہ ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے جیسے انسان وناطق۔ تفارق کلی یہ ہے کہ ایک کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے جیسے انسان وحجر۔ تفارق جزئی یہ ہے کہ ایک کلی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق نہ آئے تفارق جزئی میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ جانبین سے ہو یعنی جس طرح پہلی کلی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق نہیں آتی اسی طرح دوسری کلی پہلی کلی کے بھی بعض افراد پر صادق نہ آئے جیسے حیوان وابیض۔ دوم یہ کہ ایک ہی جانب سے ہو یعنی ایک کلی تو دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق نہ آئے لیکن دوسری کلی پہلی کلی کے تمام افراد پر صادق آئے جیسے انسان وحیوان۔ اگر دو کلیوں کے درمیان تصادق کلی ہے تو ان کے درمیان تساوی کی نسبت ہوگی اور ان دونوں کو متساویان کہیں گے۔ اور اگر دونوں کے درمیان تفارق کلی ہے تو ان کے درمیان تباین کی نسبت ہوگی اور دونوں کو متبائنان کہیں گے۔ اور اگر تفارق جزئی من الجانبین ہے تو ان کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی اور ان دونوں کو اعم اخص من وجہ کہیں گے۔ اور اگر تفارق جزئی من جانب واحد ہے تو ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی اور ان دونوں کو اعم اخص مطلق کہیں گے۔

واعلم ان نقیض کل شئ رفعہ فنقیضا المتساویین متساویان والافتراق

فِی الصِّدْقِ فیلزمُ صدقُ أحدِ المتساویین بدون الآخر. هٰذا خُلْفٌ

ترجمہ:- اور جان لو کہ ہر شیٔ کی نقیض اس کا سلب ہے لہٰذا متساویین کی نقیضین متساویان ہیں ورنہ ان میں تفارق فی الصدق ہوگا پس لازم آئے گا کہ احد المتساویین بغیر دوسرے کے صادق آئے۔ یہ خلافِ مفروض ہے

تشریح:- عینین میں نسبتوں کے بیان سے فارغ ہو کر نقیضین میں نسبتوں کو بیان فرماتے ہیں، لیکن نسبتوں کے ذکر سے پہلے نقیض کے مفہوم کو سمجھاتے ہیں۔

کہتے ہیں کہ بیانِ نسبت کے موقعہ پر جب نقیضِ شے کا ذکر آئے تو اس سے سلب شے سمجھا جائے مثلاً نقیض انسان یہ ہے کہ انسان کا سلب کر کے لا انسان بنا لیا جائے، یا نقیضِ حیوان یہ ہے کہ حیوان کا سلب کر کے لاحیوان بنا لیا جائے۔

نقیض کی اصطلاح بیان کرنے کے بعد سب سے پہلے نقیض متساویین کی نسبت بیان کی گئی ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ متساویین کی نقیضین متساویین ہونگی یعنی جن دو کلیوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہے ان کی نقیضوں کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوگی مثلاً انسان و ناطق میں تساوی کی نسبت ہے پس ان کی نقیضوں یعنی لا انسان و لا ناطق کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوگی، چنانچہ جن افراد پر لا انسان صادق آتا ہے ان پر لا ناطق بھی صادق آئیگا اور جن پر لا ناطق صادق آتا ہے ان پر لا انسان بھی صادق آئیگا۔

تساوی بین النقیضین کے دعوے کو ماتن نے دلیلِ خلف سے ثابت کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر نقیضین کے درمیان تساوی نہیں مانتے تو خلافِ مفروض لازم آئیگا کیونکہ جب دونوں نقیضوں کے درمیان تساوی نہ ہوگی تو ان میں تفارق فی الصدق ہوگا اور تفارق فی الصدق عینین کی تساوی کو باطل کر دے گا حالانکہ تساویِ عینین ایک مفروضہ اور مسلمہ حقیقت ہے پس خلافِ مفروض لازم آئے گا۔

مثلاً اگر یہ مانیں کہ لا انسان کے تمام افراد پر لا ناطق صادق آتا ہے تو لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ ان پر ناطق صادق آتا ہے اس لئے کہ یہ ناممکن ہے کہ کسی شے پر نہ لا ناطق صادق آئے اور نہ ناطق صادق آئے یہ تو ارتفاعِ نقیضین ہے جو محال ہے لہٰذا لا انسان کے ساتھ ناطق صادق آئیگا اور جب ناطق لا انسان کے ساتھ صادق آیا تو گویا ناطق بغیر انسان کے صادق آیا پس ناطق اور انسان کے درمیان جو تساوی تھی وہ باطل ہوگئی یہ ساری خرابی اس لئے لازم آئی کہ آپ نے نقیضین کے درمیان تساوی کو تسلیم نہیں کیا۔

وَهٰهُنَا شَكٌّ قَوِيٌّ وَهُوَ اَنَّ نَقِيضَ التَّصَادُقِ رَفْعُهٗ لَا صِدْقُ التَّفَارُقِ وَرُبَّمَا يَكُونُ نَقِيضُ الْمُتَسَاوِيَيْنِ مِمَّا لَا فَرْدَ لَهٗ فِي نَفْسِ الْاَمْرِ فَيَصْدُقُ الْاَوَّلُ دُونَ الثَّانِي

ترجمہ:- اور اس مقام پر ایک مضبوط اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ تصادق کی نقیض سلب تصادق ہے نہ کہ صدقِ تفارق۔ اور بسا اوقات متساویین کی نقیض انہیں سے ہوتی ہے جس کا کوئی بھی فرد نفس الامر میں موجود نہیں ہے، تو اس صورت میں پہلا یعنی سلب تصادق صادق آئے گا نہ کہ دوسرا یعنی صدق تفارق۔

تشریح:- ماسبق میں نقیض متساویین کے درمیان تساوی ثابت کرنے کے لئے وَاِلَّا فَتَفَارَقَا سے استدلال کیا گیا تھا جس کا حاصل یہ تھا کہ اگر نقیضین میں تساوی نہیں ہوگی تو عینین میں تفارق لازم آئے گا۔

ماتن فرماتے ہیں کہ اس مقام استدلال پر ایک زوردار اشکال ہے یعنی اس کو آسانی سے رفع نہیں کیا جاسکتا۔ اشکال یہ ہے کہ معترض مستدل سے پوچھتا ہے کہ جناب آپ نے نقیضین کے درمیان تساوی کا دعویٰ کیا ہے اور اس دعوے کو دلیلِ خلف سے ثابت کیا ہے لیکن دلیل خلف کی جو تشریح آپ نے وَاِلَّا فَتَفَارَقَا سے کی ہے وہ صحیح نہیں ہے، اسلئے کہ دلیل خلف کے معنیٰ ہیں "اثبات المدعیٰ بابطال نقیضہ" مدعیٰ کو ثابت کرنا اور اس کی نقیض کو باطل کرنا پس جب آپ کا دعویٰ یہ ہے کہ نقیضین کے درمیان تساوی اور تصادق ہے تو اصولی طور پر آپ کو تصادق کی نقیض باطل کرنی چاہیئے تھی اور تصادق کی نقیض سلب تصادق ہے جبکہ آپ نے تفارق کو باطل کیا ہے جو اس کی نقیض نہیں ہے۔

جناب والا! سلب تصادق اور تفارق کے درمیان بہت فرق ہے۔ تفارق کے لئے قضیہ موجبہ بنتا ہے اور سلب تصادق کے لئے قضیہ سالبہ وجود میں آتا ہے مثلاً "کل لاانسان لاناطق" ایک دعوےٰ ہے اس میں تفارق کی شکل یہ ہے "بعض اللاانسان ناطق" اور سلب تصادق کی صورت یہ ہے "بعض اللاانسان لیس بلاناطق"۔

قضیہ موجبہ وجودِ موضوع کا تقاضا کرتا ہے اور سالبہ عدم وجود موضوع کے وقت بھی صادق آتا ہے لہٰذا اس کا ایک فائدہ یہ بھی ہوگا کہ یہ دلیل ان نقائض میں بھی چل سکے گی جن کا کوئی فرد خارج میں موجود نہیں ہے۔ مثلاً جب لاشئ ولاممکن کے درمیان نسبت واضح کرتے وقت کہا جائے "کل لاشئ لاممکن" تو اس پر دلیل لاتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ اگر نہیں مانتے ہو تو سلب تصادق یعنی "بعض اللاشئ لیس بلاممکن" صادق آئیگا یہاں تفارق کی دلیل نہیں چل سکتی کیونکہ بعض اللاشئ ممکن کا قضیہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ موجبہ ہے جو وجود لاشئ کا تقاضا کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ لاشئ کا کوئی بھی فرد موجود نہیں۔ کیوں کہ جو بھی موجود ہے وہ شئے ہے نہ کہ لاشئ۔

الغرض مستدل صاحب! آپ کو چاہیے تھا کہ تصادق ثابت کرنے کے لئے سلب تصادق کو باطل کرتے اور فرماتے وَاِلَّا فَيَرْتَفِعَانِ فِي الصِّدْقِ، تفارق کو باطل کرنے سے دلیل قائم نہیں ہوئی۔

وَمَا قِيْلَ اِنَّ صِدْقَ السَّلْبِ عَلٰى شَيْئٍ لَا يَقْتَضِيْ وُجُوْدَهٗ وَحِيْنَئِذٍ رَفْعُ التَّصَادُقِ يَسْتَلْزِمُ التَّفَارُقَ فَبَعْدَ تَسْلِيْمِهٖ اِنَّمَا يَتِمُّ اِذَا كَانَ تِلْكَ الْمَفْهُوْمَاتُ وُجُوْدِيَّةً

كالشئ والممكن وَ امّا اذا كانت سلبيةً كلا شريك البارى ولا اجتماع النقيضين فلا مساغ لذالك فيه فلا جواب الا بتخصيص الدعوىٰ بغير نقائض تلك المفهومات۔ هٰذا

ترجمہ:- اور جو یہ کہا گیا ہے کہ سلب کا کسی شے پر صادق آنا اس شے کے وجود کا تقاضا نہیں کرتا اور اس وقت رفعِ تصادق تفارق کو مستلزم ہوگا، تو اس جواب کو تسلیم کرنے کے بعد یہ جواب اس وقت مکمل ہوگا جب وہ مفہومات وجودی ہوں، لیکن جب وہ مفہومات سلبی ہوں جیسے لا شریک الباری، اور لا اجتماع النقیضین تو اس جواب کا وہاں کوئی گذر نہیں ہے لہذا اس کے سوا کوئی جواب نہیں ہے کہ دعویٰ تساوی بین النقیضین کو ان مفہومات کے سوا کے ساتھ خاص کر دیا جائے۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے۔

تشریح:- بعض نے شک قوی کا جواب دینے کی کوشش کی ہے ماتن اس کے جواب پر تنقید کرتے ہوئے اپنا جواب پیش کر رہے ہیں۔

بعض حضرات نے جواب یہ دیا ہے کہ صدق تفارق کے لئے قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول بنانے کی ضرورت نہیں ہے جو وجود موضوع کا تقاضا کرے بلکہ اس کے لئے قضیہ موجبہ سالبۃ المحمول وجود میں آتا ہے جو وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا لہذا مفہومات شاملہ کے نقائض میں بھی صدق تفارق کی دلیل قائم ہو سکتی ہے اور اس طرح سلب تصادق اور تفارق میں تلازم ہو جائیگا اور دونوں اس بات میں شریک ہو جائیں گے کہ دونوں وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتے

قضیہ موجبہ سالبۃ المحمول جیسا کہ خود ماتن نے تصدیقات میں کہا ہے متاخرین کا ایجاد کیا ہوا قضیہ ہے۔ اس میں اور سالبہ بسیطہ میں فرق یہ ہے کہ سالبہ بسیطہ میں پہلے موضوع و محمول کا تصور کیا جاتا ہے پھر ان کے درمیان سلب کا حکم لگا دیا جاتا ہے یعنی محمول کا موضوع سے سلب کر دیا جاتا ہے اور موجبہ سالبۃ المحمول میں موضوع کا تصور کر کے سلب محمول کا تصور کیا جاتا ہے پھر سلب محمول کا موضوع پر حکم ایجابی لگایا جاتا ہے۔ سالبہ بسیطہ میں ایک رابطہ ہوتا ہے اور سلب اس پر مقدم ہوتا ہے اور سالبۃ المحمول میں دو رابطے ہوتے ہیں ایک حرف سلب سے پہلے دوسرا حرف سلب کے بعد چنانچہ سالبہ بسیطہ میں کہیں گے زید لیس ہو بقائم۔ اور موجبہ معدولۃ المحمول میں کہیں گے زید ہو لیس ہو بقائم۔ پہلے قضیہ کے معنی ہونگے زید قائم نہیں ہے اور دوسرے قضیہ کے معنی ہوں گے زید نہیں ہے قائم ہے۔ جس طرح سالبہ بسیطہ وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا اسی طرح موجبہ سالبۃ المحمول بھی وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا لہذا جہاں رفع تصادق کی صورت صادق آئے گی وہاں تفارق کی صورت بھی صادق آئے گی چنانچہ مفہومات شاملہ کے نقائض میں تفارق کے لئے موجبہ سالبۃ المحمول کی شکل اس طرح ہوگی "اللاشئ ھو لیس ھو بلا ممکن"۔ اور رفع تصادق کی شکل اسطرح ہوگی "بعض اللاشئ لیس ھو بلا ممکن" یہ دونوں قضیے اس جز میں مشترک ہیں کہ وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتے، پس یہ کہنا کہ سلب تصادق اور تفارق میں تلازم نہیں ہے یا مفہومات شاملہ میں تفارق کی

دلیل نہیں چل سکتی صحیح نہیں ہے ماتن نے اس جواب پر تنقید یہ کی ہے کہ قضیہ سالبۃ المحمول کا جواب بھی ناقص ہے کیونکہ یہ جواب وہاں چل سکے گا جہاں مفہومات شاملہ وجودی ہوں اور ان کے نقائض عدمی اور سلبی ہوں لیکن جہاں عینین سلبی ہوں اور نقائض وجودی ہوں وہاں سالبۃ المحمول قضیہ نہ بن سکے گا جیسے لاشریک باری کا اجتماع نقیضین کو عینین مانتے ہوئے ان کی نقیضوں کے درمیان جب نسبت بیان کریں گے تو کہیں گے "کل شریک الباری اجتماع النقیضین" ظاہر ہے کہ یہاں سالبۃ المحمول نہیں بن سکتا۔

ماتن نے شک کا جواب یہ دیا ہے کہ تساوی بین النقیضین کے دعوے سے مفہومات شاملہ کے نقائض مستثنیٰ ہیں ان کے درمیان ہم تساوی کا دعویٰ نہیں کرتے لہٰذا مفہومات شاملہ کی مثالوں سے ہمارے دعوے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

وَنَقِيْضُ الْاَعَمِّ وَالْاَخَصِّ مُطْلَقًا بِالْعَكْسِ فَاِنَّ اِنْتِفَاءَ الْعَامِّ مَلْزُوْمٌ لِاِنْتِفَاءِ الْخَاصِّ وَلَا عَكْسَ تَحْقِيْقًا لِمَعْنَى الْعُمُوْمِ

ترجمہ: اور اعم و اخص مطلق کی نقیض برعکس ہے اسلئے کہ انتفاء عام کو انتفاء خاص لازم ہے اور اس کے برعکس نہیں ہے تاکہ عموم کے معنی محقق ہو سکیں۔

تشریح: جن دو کلیوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے ان کے نقیضین کے درمیان بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی لیکن نقیضین کی نسبت میں عکس عینین ہوگا یعنی جو کلی عینین میں عام ہے وہ نقیضین میں خاص ہو جائے گی اور جو کلی عینین میں خاص ہے وہ نقیضین میں عام ہو جائے گی۔ پس انسان و حیوان کی نقیضین لاانسان ولاحیوان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے لیکن لاانسان عام مطلق ہے اور لاحیوان خاص مطلق ہے یعنی لاانسان، لاحیوان کے تمام افراد پر صادق آئیگا اور لاحیوان لاانسان کے تمام افراد پر نہیں صادق آئے گا۔

اس کی دلیل کہ نقیضین میں عکس عینین ہو جائیگا یہ ہے کہ اعم کی نفی ملزوم ہے اور اخص کی نفی لازم ہے اور لازم عام ہوتا ہے اور ملزوم خاص ہوتا ہے اس لئے نقیضِ اخص عام ہوگی اور نقیض اعم خاص ہوگی۔ لیکن اس کے برعکس نہیں ہے یعنی انتفاء خاص ملزوم اور انتفاء عام لازم نہیں ہے اس لئے کہ اگر انتفاء خاص ملزوم ہوا اور انتفاء عام لازم ہوا تو جب جب خاص منفی ہوگا عام بھی منفی ہوگا لہٰذا عام خاص کے بغیر نہیں پایا جاسکے گا حالانکہ عموم کے تحقق کے لئے ضروری ہے کہ عام خاص کے بغیر بھی پایا جائے۔ پس اگر انتفاء العام ملزوم لانتفاء الخاص کے برعکس ہوا تو عموم کے معنی کا تحقق نہ ہو سکے گا۔

وَشُكِّكَ بِاَنَّ لَااِجْتِمَاعَ النَّقِيْضَيْنِ اَعَمُّ مِنَ الْاِنْسَانِ مَعَ اَنَّ بَيْنَ نَقِيْضَيْهِمَا تَبَايُنًا وَاَيْضًا الْمُمْكِنُ الْعَامُّ عَامٌّ مِنَ الْمُمْكِنِ الْخَاصِّ فَكُلُّ لَامُمْكِنٍ عَامٍّ لَامُمْكِنٌ خَاصٌّ وَكُلُّ لَامُمْكِنٍ خَاصٍّ اِمَّا وَاجِبٌ اَوْ مُمْتَنِعٌ وَكِلَاهُمَا مُمْكِنٌ عَامٌّ فَكُلُّ لَامُمْكِنٍ عَامٍّ مُمْكِنٌ عَامٌّ

ترجمہ:- اور شک وارد کیا گیا ہے بایں طور کہ لا اجتماع نقیضین اعم مطلق ہے انسان سے اس کے باوجود ان دونوں کی نقیضوں کے درمیان تباین ہے اور نیز ممکن عام ممکن خاص سے عام ہے پس ہر لا ممکن عام لا ممکن خاص ہے اور ہر لا ممکن خاص یا واجب ہے یا ممتنع ہے اور یہ دونوں ممکن عام ہیں۔ لہٰذا ہر لا ممکن عام ممکن عام ہے اور جواب وہی ہے جو گذر چکا یعنی تخصیص

تشریح:- اعم و اخص مطلق کی نقیضین کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی لیکن عکس عینین کیساتھ اس دعویٰ پر دو طرح سے اعتراض کیا گیا ہے پہلا اعتراض یہ ہے کہ بعض مثالوں میں عینین اعم اخص مطلق ہیں لیکن نقیضین میں تباین ہے جیسے لا اجتماع نقیضین اور انسان۔ یہاں لا اجتماع نقیضین اعم مطلق ہے اور انسان اخص مطلق ہے، انسان کے تمام افراد پر لا اجتماع نقیضین صادق آتا ہے لیکن لا اجتماع نقیضین کے بہت سے افراد پر انسان صادق نہیں آتا مثلاً فرس لا اجتماع نقیضین ہے مگر انسان نہیں ہے اب ان دونوں کی نقیضوں کو لیجئے۔ لا اجتماع النقیضین کی نقیض ہوئی اجتماعُ النقیضین، اور انسان کی نقیض ہوئی لا انسان ان دونوں کے درمیان تباین ہے۔ کیونکہ اجتماع النقیضین کے کسی فرد پر بھی انسان صادق نہیں آتا اور صادق کیوں کر آئے جبکہ اجتماع النقیضین کا کوئی بھی فرد خارج میں موجود نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر اعم و اخص مطلق کی نقیضوں کے درمیان یہ دعویٰ تسلیم کر لیا جائے تو بعض مثالوں میں اجتماع نقیضین لازم آتا ہے مثلاً ممکن عام اعم مطلق ہے اور ممکن خاص اخص مطلق ہے جب ان کی نقیض نکالی جائے گی تو بقاعدۂ عکس عینین لا ممکن عام خاص مطلق ہوگا اور لا ممکن خاص اعم مطلق ہوگا لہٰذا لا ممکن خاص لا ممکن عام کے ہر فرد پر صادق آئے گا اور یہ کہنا صحیح ہوگا کل لا ممکنٍ عامٍ لا ممکن خاصٌ۔ اور صورت یہ ہے کہ لا ممکن خاص کے دو فرد ہیں واجب اور ممتنع کیونکہ لا ممکن خاص کے معنی ہیں جسمیں دونوں جانبوں سے سلب ضرورت نہ ہو بلکہ صرف ایک جانب سے ہو تو واجب میں سلب ضرورت عدم کی جانب سے ہے یعنی اس کا عدم ضروری نہیں بلکہ محال ہے لہٰذا وہ لا ممکن خاص ہوا، اسی طرح ممتنع میں سلب ضرورت وجود کی جانب سے ہے یعنی اس کا وجود ضروری نہیں ہے بلکہ محال ہے لہٰذا وہ بھی لا ممکن خاص ہوا، اور حسن اتفاق کہ یہ دونوں چیزیں ممکن عام بھی ہیں، کیونکہ ان میں سلب ضرورت ایک جانب سے ہے۔ لہٰذا جس طرح یہ کہہ سکتے ہیں کہ کل لا ممکن

خاص إما واجبٌ او ممتنعٌ۔ اسی طرح یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ کلُّ واجب او ممتنع ممکنٌ عامٌ۔ اب مذکورہ بالا وضاحت کی روشنی میں شکل یوں بنتی ہے کلُّ لا ممکنٍ عامٍ لاممکنٌ خاصٌ ۔ وکلُّ لاممکنٍ خاصٍ إمّا واجبٌ اوْ مُمتنعٌ۔ نتیجہ نکلا" کلُّ لاممکنٍ عامٍ إمّا واجبٌ اوْ مُمتنعٌ " اس نتیجہ کو صغریٰ بنا دیا جائے اور اس کے ساتھ یہ کبریٰ شامل کیا جائے۔ کلُّ واجب او ممتنع ممکنٌ عامٌ۔ نتیجہ نکلا کلُّ لاممکنٍ عامٍ ممکنٌ عامٌ۔ جو اجتماعِ نقیضین ہے۔

الغرض اعم واخص مطلق کی نقیضین میں عموم خصوص مطلق بعکس عینین کا دعویٰ صحیح نہیں ہے کیونکہ بعض نقائض میں تباین کی نسبت ہے اور بعض میں اس دعوے کی وجہ سے اجتماعِ نقیضین لازم آتا ہے۔

اس شک کا جواب یہی ہے کہ دعوے میں تخصیص کی جائے اور کہا جائے کہ ہمارا دعویٰ نقیضین کے بارے میں عموم وخصوص مطلق کا ہے بشرطیکہ وہ نقیضین مفہوماتِ شاملہ کی نقیضین نہ ہوں اگر مفہوماتِ شاملہ کی نقیضیں ہیں تو وہ ہمارے دعوے سے مستثنیٰ ہیں۔

وَبَيْنَ نَقِيضَيِ الْأَعَمِّ وَالْأَخَصِّ مِنْ وَجْهٍ تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ كَالْمُتَبَايِنَيْنِ وَهُوَ التَّفَارُقُ فِي الْجُمْلَةِ لِأَنَّ بَيْنَ الْعَيْنَيْنِ تَفَارُقًا فَحَيْثُ يَصْدُقُ عَيْنُ أَحَدِهِمَا يَصْدُقُ نَقِيضُ الْآخَرِ وَهُوَ قَدْ يَصْدُقُ فِي ضِمْنِ التَّبَايُنِ الْكُلِّيِّ كَاللَّاحَجَرِ وَاللَّاحَيَوَانِ وَالْإِنْسَانِ وَاللَّانَاطِقِ وَقَدْ يَتَحَقَّقُ فِي ضِمْنِ الْعُمُومِ مِنْ وَجْهٍ كَالْأَبْيَضِ وَالْإِنْسَانِ وَالْحَجَرِ وَالْحَيَوَانِ وَهُهُنَا سُؤَالٌ وَجَوَابٌ عَلٰى طِبْقِ مَا مَرَّ

ترجمہ:- اور اعم واخص من وجہ کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی ہے جیسا کہ متبائنان کی نقیضوں کے درمیان اور تباین جزئی تفارق فی الجملہ کا نام ہے اس لئے کہ عینین کے درمیان تفارق ہے پس جب دو کلیوں میں سے ایک کا عین صادق آئیگا تو دوسری کی نقیض صادق آئے گی اور تباین جزئی کبھی متحقق ہوتی ہے تباین کلی کے ضمن میں جیسے لاحجر اور لاحیوان اور انسان اور لاناطق اور کبھی عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے جیسے ابیض اور انسان اور حجر اور حیوان اور یہاں بھی اسی انداز پر سوال وجواب ہے جو گذر چکا۔

تشریح:- یہ اعم واخص من وجہ اور متباینین کی نقیضوں کے درمیان نسبت کا بیان ہے، فرماتے ہیں کہ جن دو کلیوں کے عینین کے درمیان اعم واخص من وجہ یا تباین کی نسبت ہے ان کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہے۔ یعنی کبھی ان نقیضوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی اور کبھی تباین کلی کی نسبت ہوگی

تباین جزئی کوئی مستقل نسبت نہیں ہے بلکہ عموم وخصوص من وجہ اور تباین کلی کی مختصر تعبیر ہے کیونکہ تباین جزئی کے معنی تفارق فی الجملہ کے ہیں۔ تفارق فی الجملہ کے معنی ہیں ایک کلی کا بغیر دوسری کلی کے پایا جانا۔ اگر ایک کلی دوسری کلی کے بغیر تمام مثالوں میں پائی جاتی ہے تو یہ تباین کلی ہے اور چونکہ اعم واخص من وجہ اور متباینین کے عینین کے درمیان تفارق ہے یعنی احد العینین کے صادق آنے کے وقت نقیض آخر صادق آتی ہے اس لئے نقیضین میں تباین جزئی کا متحقق ہونا لازمی امر ہے۔

پہلے آپ ایسی دو مثالیں لیجئے جن کے عینین میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اور نقیضین میں یا عموم وخصوص من وجہ ہے یا تباین کلی ہے۔ پھر دو مثالیں ایسی سامنے رکھئے جن کے عینین میں تباین کلی ہے اور نقیضین میں یا تباین کلی ہے یا عموم وخصوص من وجہ ہے۔

ابیض اور انسان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بعض افراد پر صادق آتا ہے بعض پر صادق نہیں آتا۔ ان کی نقیضین لا ابیض اور لا انسان کے درمیان بھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے چنانچہ بھینس پر لا ابیض اور لا انسان دونوں صادق آتے ہیں اور حبشی کے اوپر لا ابیض صادق آتا ہے لا انسان صادق نہیں آتا اور دودھ پر لا انسان صادق آتا ہے لا ابیض صادق نہیں آتا۔

لا حجر اور لا حیوان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے ان کا مادۂ اجتماع شجر ہے اور مادۂ افتراق حجر اور حیوان ہے۔ ان کی نقیضین حجر اور حیوان ہیں ان دونوں میں تباین ہے۔ اب متباینین کو لیجئے انسان اور لا ناطق کے درمیان تباین کلی ہے ان کی نقیضین لا انسان اور ناطق کے درمیان بھی تباین کلی ہے۔ حجر اور حیوان کے درمیان تباین کلی ہے لیکن ان کی نقیضوں یعنی لا حجر و لا حیوان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ ہے۔

ماتن فرماتے ہیں کہ جس طرح کی سابقہ نسبتوں پر اعتراض ہوا تھا یہاں بھی ہو سکتا ہے مثلاً لاشئ اور لا ممکن کے درمیان تباین یعنی ان میں کوئی دوسرے پر صادق نہیں آتا اور صادق کیوں کر آسکتا ہے صادق آنے کے لئے افراد کا موجود ہونا ضروری ہے ان میں کسی کے افراد موجود ہی نہیں ہیں۔ بہر حال ان دونوں میں تباین کلی ہے لیکن ان کی نقیضوں شئ اور ممکن کے درمیان تباین جزئی نہیں بلکہ تساوی ہے۔

اس کا جواب وہی ہے کہ ہمارے دعوے سے مفہومات شاملہ کے نقائض مستثنیٰ ہیں۔

ثُمَّ الْكُلِّيُّ اِمَّا عَيْنُ حَقِيقَةِ الْاَفْرَادِ اَوْ دَاخِلٌ فِيهَا تَمَامُ الْمُشْتَرَكِ بينها وبين نوع آخر اولا ويقال لها ذاتيات وربما يطلق الذاتي بمعنى الداخل وخارج مختص بحقيقة اولا ويقال لها عرضيات

ترجمہ:- پھر کلی اپنے افراد کی یا تو عین حقیقت ہے یا افراد میں داخل ہے اور ان کے درمیان اور دوسری کا نوع کے درمیان تمام مشترک ہے یا نہیں اور ان سب کو ذاتیات کہا جاتا ہے اور لبسا اوقات ذاتی کا لفظ داخل کے معنی میں بولا جاتا ہے۔ یا خارج ہے اور ایک حقیقت کے ساتھ مخصوص ہے یا نہیں۔

تشریح:- یہ کلی کے اقسام کا بیان ہے کلی کی پانچ قسمیں ہیں نوع، جنس، فصل، خاصہ، عرض عام
نوع وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی عین حقیقت ہو یعنی کلی اور افراد کی حقیقت ایک ہو، جیسے انسان کہ اس کی حقیقت حیوان ناطق ہے اور بعینہ یہی حقیقت اس کے افراد زید، عمرو، بکر وغیرہ کی بھی ہے۔
جنس وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہو اور اس کے تحت جتنی انواع ہوں ان کے تمام مشارکات کا مصدر ہو یعنی جتنی چیزیں تمام انواع میں مشترک ہیں ان سب کو جامع ہو جیسے حیوان کہ یہ انسان، فرس، غنم، بقر وغیرہ میں جتنی چیزیں مشترک ہیں یعنی حساس، متحرک بالارادہ، نامی وغیرہ ان سب کو جامع ہے۔
فصل وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو یعنی تمام مشارکات کو جامع نہ ہو جیسے ناطق یا حساس وغیرہ۔
ان تینوں کلیوں کو ذاتیات کہا جاتا ہے۔
کبھی ذاتی کا لفظ جزء حقیقت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس لحاظ سے نوع ذاتیات کی فہرست میں نہیں آتی
خاصہ وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور کسی ایک نوع کے افراد کے ساتھ مخصوص ہو کر انھیں میں پائی جاتی ہو دوسرے افراد میں نہ پائی جاتی ہو جیسے ضاحک، کاتب وغیرہ کہ افراد کیساتھ خاص ہے۔
عرض عام وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور ایک نوع کے افراد کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ دیگر نوع کے افراد میں بھی پائی جاتی ہو جیسے ماشی وغیرہ۔ ان دو کلیوں کو عرضیات کہا جاتا ہے۔ اور جمع کا صیغہ دو کے لئے استعمال کرنا "ما فوق الواحد جمع" کے قاعدہ سے ہے۔

وَالجمهورُ علىٰ اَنَّ العَرَضَ غيرُ العَرَضي وَغيرُ المَحَلِّ حقيقةً قَالَ بعضُ الأفاضِلِ طبيعةُ العرضِ لابشرطِ شيءٍ عَرَضيٌّ وبشرطِ الشيءِ المحلُّ وَبشرطِ لاشيءَ العَرَضُ المقابلُ للجوهرِ وَلِذَا صَحَّ اَلنِّسْبَةُ اَرْبَعٌ وَالمَاءُ ذِرَاعٌ وَمِنْ ثَمَّ قَالَ اَنَّ المشتقَّ لا يَدُلُّ عَلَى النِّسْبَةِ وَلَا عَلَى المَوْصُوْفِ لَا عَامًّا وَلَا خَاصًّا بَلْ مَعْنَاهُ هُوَ القَدْرُ النَّاعِتُ وَحدَهُ هٰذَا هُوَ الحَقُّ وَيُؤَيِّدُهُ مَا قَالَ ابْنُ سِيْنَا وَجُوْدُ الأَعْرَاضِ فِيْ اَنْفُسِهَا هُوَ وُجُوْدُهَا لِمَحَالِّهَا

ترجمہ:۔ اور جمہور اس پر ہیں کہ عرض حقیقت کے اعتبار سے عرضی اور محل کا مغائر ہے۔ ایک بڑے فاضل نے کہا ہے کہ عرض کی ماہیت جب لابشرط شئ ہو تو عرض ہے جو جوہر کا مقابل ہے اور اسی وجہ سے النسوۃ اربعٌ اور الماءُ ذِراعٌ صحیح ہے اور اسی وجہ سے ان کا کہنا ہے کہ مشتق نہ تو نسبت پر دلالت کرتا ہے اور نہ موصوف عام پر اور نہ موصوف خاص پر بلکہ اس کے معنی صرف تعیّنِ وضعی کے ہیں۔ یہی مسلک حق ہے اور اس کی تائید اُس سے بھی ہوتی ہے جو ابن سینا نے کہا ہے کہ اعراض کا وجود ذاتی وہی ہے جو اُن کے محل کا وجود ہے۔

تشریح:۔ ماقبل میں عرضیات کا بیان ہے اس کی مناسبت سے عرض اور محل اور عرضی کے درمیان جو اختلاف ہے اس کو نقل کرتے ہیں۔

مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ عرض، عرضی اور محل تینوں ذات کے اعتبار سے متحد اور ایک ہیں یا ان کی ذات میں تغایر ہے جمہور مناطقہ کی رائے یہ ہے کہ تینوں کی ذات میں تغایر ہے اور بعض افاضل جن میں ابوالحسن کاشی اور محقق دوانی ہیں ان کی رائے یہ ہے کہ تینوں ذات کے لحاظ سے متحد ہیں ان میں فرق اعتباری ہے، ماتن نے بعض افاضل کی رائے کو حق قرار دیا ہے اور اس کی تائید میں شیخ کی ایک عبارت پیش کی ہے۔ جمہور کے نزدیک عرضی وہ ذات ہے جس کی جانب معنیٔ وصفی یا معنی مصدری منسوب ہیں جیسے ضاربٌ وہ ذات ہے جس کی جانب ضرب منسوب ہے۔

عرض وہ معنیٔ وصفی یا معنی مصدری جو کسی کی طرف منسوب ہوں جیسے ضَرْبٌ

محل وہ ذات جس کے ساتھ عرض قائم ہو جیسے ذاتِ انسان یا ذاتِ جدار۔ ان تعریفات سے واضح ہو گیا کہ عرضی تین چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے یعنی ذات اور وصف اور نسبتِ وصف الی الذات۔ اور عرض صرف ایک شئے یعنی وصف کا نام ہے۔ اسی طرح محل صرف ذات کا نام ہے۔

پس عرضی کل ہوا اور عرض و محل اس کے جزو ہوئے اور کل اور جزو میں تغایر ہے اس لئے عرضی اور عرض و محل میں تغایر ہے۔

اسی طرح عرض قائم بالغیر ہے اور محل قائم بالذات ہے لہذا ان دونوں میں بھی تغایر واضح ہو گیا پس تینوں چیزیں باہم متغائر ہیں۔

بعض افاضل کہتے ہیں کہ تینوں چیزیں ایک ہیں ان میں فرق صرف اعتباری ہے مثلاً ضاربٌ عرضی بھی ہے عرض بھی ہے اور محل بھی ہے ان میں فرق صرف مراتب ثلثہ کی وجہ سے ہے۔

ضاربٌ جب بشرطِ شئ کے درجہ میں ہو تو محل ہے۔ بشرط شئ کے معنی یہ ہیں کہ ضاربٌ میں کسی شئے کے ساتھ مقترن ہونے کی شرط ملحوظ ہو جیسے رجل کے ساتھ اقتران ملحوظ ہو یا مثلاً اسود میں اقتران بالثوب کی شرط ملحوظ ہو تو ضاربٌ اور اسودُ محل ہوں گے۔ مرتبۂ بشرطِ شئ کو مناطقہ مرتبۂ اتحاد اور مرتبۂ خلط

کہتے ہیں اور ضاربٌ یا اسودٌ جب بشرطِ لاشئ کے درجہ میں ہو تو عرض ہے۔ بشرط لاشئ کے معنی یہ ہیں کہ ضاربٌ میں یہ شرط ملحوظ ہو کہ وہ کسی شئے کے ساتھ مقترن نہ ہو۔ مرتبۂ بشرطِ لاشئ کو مناطقہ مرتبۂ تجرید کہتے ہیں

واضح رہے کہ یہی وہ عرض ہے جو جوہر کا مقابل ہے اور جس کے معنی مالایقوم بذاتہ کے ہیں۔

اور ضاربٌ جب لابشرطِ شئے کے درجہ میں ہو تو عرضی ہے۔ لابشرط شئ کے معنی ہیں ضاربٌ میں نہ یہ شرط ملحوظ ہو کہ وہ کسی شئے کے ساتھ مقترن ہے اور نہ یہ شرط ملحوظ ہو کہ وہ کسی کے ساتھ مقترن نہیں ہے۔ مرتبۂ لابشرطِ شئ کو مناطقہ مرتبۂ اطلاق اور مرتبۂ ابہام کہتے ہیں۔

الغرض ایک ہی ذات ہے جو محل بھی ہے عرض بھی ہے اور عرضی بھی ہے ان میں فرق صرف اعتباری ہے۔

بعض افاضل نے اپنی دلیل میں النسوۃ اربعٌ (عورتیں چار ہیں) اور الماءُ ذراعٌ (پانی ہاتھ بھر ہے) کو پیش کیا ہے ان مثالوں میں النسوۃ محل ہے اور اربعٌ کم منفصل ہے جو عرض ہے اور اس کا حمل محل پر ہو رہا ہے اسی طرح الماءُ محل ہے اور ذراعٌ کم متصل ہے جو عرض ہے اور اس کا حمل محل پر ہو رہا ہے یہ صحتِ حمل اس کی دلیل ہے کہ ان میں اتحاد ہے۔ اور جب بشرطِ شئے اور بشرطِ لاشئ میں اتحاد ثابت ہوگیا تو لابشرطِ شئ جو ایک مطلق چیز ہے اس میں بدرجۂ اولیٰ اتحاد ثابت ہوگا۔ یہیں سے افاضل نے مشتق کے بارے میں یہ رائے قائم کی ہے کہ وہ عرضی ہے جو لابشرطِ شئ کے درجہ میں ہے اس کی دلالت صرف معنیٔ وصفی پر ہے نہ وہ کسی ذاتِ عام پر دلالت کرتا ہے اور نہ ذات خاص پر اور نہ نسبت پر

ماتن فرماتے ہیں کہ بعض افاضل کا مذہب برحق ہے اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابن سینا نے کہا ہے کہ اعراض کا وجود ذاتی وہی ہے جو اُن کے محل کا وجود ہے ظاہر ہے کہ دونوں کا وجود اسی وقت متحد ہو سکتا ہے جب ان کی ذات میں اتحاد ہو۔

فَالْكُلِّيَاتُ خَمْسٌ اَلْاَوَّلُ الْجِنْسُ وَهُوَ كُلِّيٌّ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْحَقَائِقِ فِيْ جَوَابِ مَا هُوَ فَاِنْ كَانَ جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَجَمِيْعِ الْمُشَارَكَاتِ فَقَرِيْبٌ وَاِلَّا فَبَعِيْدٌ

ترجمہ:۔ پس کلیات پانچ ہیں اول جنس اور وہ ایسی کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ما ہو کے جواب میں محمول ہو، پس اگر ماہیت اور اس کے تمام مشارکات کے جواب میں ایک ہی جنس آئے تو قریب ہے ورنہ وہ بعید ہے۔

تشریح:۔ اقسام خمسہ کی دلیل حصر کے بعد ہر ایک کی الگ الگ تعریف کی گئی ہے یہاں سے

انہی تعریفوں کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ فالکلیات کی فاء شرطِ محذوف پر مرتب ہے، پوری عبارت اس طرح ہے اذا علمت دلیل الحصر فاعلم انّ الکلیات خمسٌ اقسام خمسہ میں پہلی قسم جنس ہے، یہ ایک یونانی لفظ ہے یونان میں معنیٔ نسبتی کے لئے جنس کا لفظ بولا جاتا تھا جس میں مختلف افراد شریک ہوسکیں مثلاً صدیقیت ، فاروقیت میں مختلف افراد جو صدیقی یا فاروقی خاندان کے ہیں شریک ہیں

منطق کی اصطلاح میں جنس وہ کلی ہے جو ماہُو کے جواب میں بہت سے مختلف الحقیقۃ افراد پر محمول ہو، جیسے سوال کیا جائے الانسان ماہو، البقر ماہو، الغنم ماہو جواب ہوگا، حیوانٌ

جنس کی تعریف میں مختلفین بالحقائق فصل اول ہے جس سے نوع، فصل قریب اور خاصہ نکل گئے کیونکہ ان کے افراد مختلف الحقیقۃ نہیں ہوتے۔ فی جواب ماہُو فصل ثانی ہے اس سے عرض عام اور فصل بعید نکل گئے کیونکہ فصل بعید ماہو کے جواب میں نہیں آتی بلکہ اَیُّ شیٍٔ ہو فی ذاتہ کے جواب میں آتی ہے اور عرض عام نہ ماہُو کے جواب میں آتا ہے نہ اَیُّ شیٍٔ ہُوَ فی ذاتہ کے جواب میں۔

جنس کی دو قسمیں ہیں۔ قریب، بعید۔

جنس قریب، وہ کلی ہے کہ جب ایک ماہیت کے کسی ایک شریک جنس کو لیکر ماہو سے سوال کریں اور جواب میں ایک جنس آئے پھر اسی ماہیت کے دیگر تمام شرکاء جنس کو لے کر سوال کریں اور جواب میں وہی جنس آئے تو مکرر جواب میں آنے والی جنس ماہیت کے لئے جنس قریب ہے جیسے انسان ایک ماہیت ہے اور حیوان ایک جنس ہے اس جنس میں انسان کے بہت سے شرکاء ہیں، مثلاً گائے، بکری، اونٹ وغیرہ آپ نے انسان کے ساتھ گائے کو لیکر سوال کیا "الانسان والبقر ماہما ؟ جواب آیا، حیوانٌ۔ پھر آپ نے دیگر تمام افراد کو لیکر سوال کیا "الانسانُ والبقرُ والابِلُ والغنمُ ماہِیَ ؟" جواب آیا، حیوانٌ۔ یہاں دونوں صورتوں میں جواب ایک ہی ہے لہٰذا کہا جائے گا کہ حیوان انسان کے لئے جنس قریب ہے۔

جنس بعید یہ ہے کہ ایک ماہیت کے بعض شرکاء جنس کو لیکر سوال کریں تو کچھ جواب آئے اور تمام شرکاء کو لیکر سوال کریں تو دوسرا جواب آئے جیسے جسم نامی ایک جنس ہے۔ انسان ایک ماہیت ہے۔ البقر، الغنم، الابل، الشجر جسم نامی ہونے میں انسان کے شریک ہیں لیکن جب انسان کے ساتھ البقر کو لیکر سوال کرتے ہیں کہ الانسان والبقر ماہما ؟ جواب آتا ہے حیوانٌ۔ اور جب اس کے ساتھ تمام شرکاء کو لیکر پوچھتے ہیں "الانسانُ والبقرُ والغنمُ والشجرُ ماہِیَ ؟ جواب آتا ہے، جسمٌ نامٍ یہاں جنس جواب میں مکرر نہیں آئی اس لئے جسم نامی کو کہا جائیگا کہ یہ انسان کے لئے جنس بعید ہے۔

بعض اہل منطق کہتے ہیں جو بلا واسطہ جواب میں آئے وہ جنس قریب ہے اور جو بالواسطہ جواب میں آئے جنس بعید ہے۔

میزان العلوم

7/1

وَهٰهُنَا مَبَاحِثُ اَلْاَوَّلُ اَنَّ مَاهُوَ سوالٌ عن تمام الماهية المختصة فان اقتصر فيه علىٰ اَمْرٍ وَاحِدٍ فيجابُ بالنوع اوالحد التام وعن تمام الماهية المشتركة ان جمع بين امور فيجاب بالنوع ان كانت متفقة الحقيقة وبالجنس ان كانت مختلفتها ومن هٰهُنَا يقترح عدم امكان جنسين فى مرتبة واحدة لماهية واحدة

ترجمہ :- اور اس مقام پر کچھ بحثیں ہیں پہلی بحث یہ ہے کہ ماہو سے سوال پوری ماہیت مخصوصہ کے بارے میں ہوتا ہے ۔ لہذا اگر سوال میں ایک ہی امر ذکر کیا جائے تو جواب میں نوع یا حدتام آئے گی اور اگر سوال میں چند امور جمع ہیں تو مقصود سوال وہ ماہیت ہوگی جو ان چند امور میں تمام مشترک ہو۔ اب دیکھا جائے گا کہ وہ چند امور متفقۃ الحقیقۃ ہیں یا مختلف الحقیقۃ ہیں اگر متفق الحقیقۃ ہیں تو جواب میں نوع آئے گی اور اگر مختلف الحقیقۃ ہیں تو جواب میں جنس آئے گی اور یہیں سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ ایک ماہیت کے لئے دو جنسیں ایک ہی درجہ کی ناممکن ہیں۔

تشریح :- ہٰہُنا کا مشار الیہ جنس اور اقسام جنس ہے ۔ مباحث سے مراد تحقیقات و جوابات ہیں یعنی جنس اور اس کی قسموں کی بابت کچھ تو تحقیقات ہیں جو معلومات کے لئے پیش کیجائیگی اور کچھ اعتراضات ہیں جن کے جوابات دیے جائیں گے ۔ پہلی بحث کا تعلق تحقیق و تفتیش سے ہے جس کا حاصل ماہو کی حقیقت سے متعارف کرانا ہے ماھُوَ ایک مطلب یعنی طلبِ مجہول کا آلہ ہے اس کے ذریعہ نامعلوم شئ کو معلوم کیا جاتا ہے ۔

ماہو سے دو چیزوں کی بابت سوال کرنا مقصود ہوتا ہے اول کسی شئ کی ماہیت مخصوصہ کے بارے میں ۔ دوم کسی شئ کی ماہیت مشترکہ کے بارے میں ۔ اگر سوال میں ایک امر مذکور ہے تو مقصودِ سوال وہ ماہیت ہوگی جو ان تمام امور میں مشترک ہے ۔ متعینہ طور پر یوں سمجھئے کہ ماہو کے جواب میں تین چیزیں آتی ہیں اول نوع ، دوم حدتام سوم جنس اگر سوال میں ایک امر جزئی ہے یا چند متفق الحقائق امور جزئیہ ہیں تو جواب میں نوع آئے گی جیسے پوچھا جائے " زیدٌ ماھُوَ " جواب ہوگا انسانٌ ۔ یا پوچھا جائے زیدٌ و بکرٌ و خالدٌ ماھُم ؟ جواب ہوگا ھُم انسانٌ ۔ اور اگر سوال میں ایک امر کلی ہے تو جواب میں حدتام آئے گی جیسے پوچھا جائے الانسان ماھو جواب ہوگا حیوانٌ ناطقٌ ۔ اور اگر سوال میں چند امور جزئیہ یا کلیہ ہیں جن کی حقیقتیں مختلف ہیں تو جواب میں جنس آئے گی مثلاً پوچھا جائے للانسان والفرس والحمار ماھی ؟ جواب ہوگا : حیوانٌ کیونکہ انسان کی

حقیقت حیوان ناطق اور فرس کی حقیقت حیوانِ صاہل اور حمار کی حقیقت حیوانِ ناہق ہے۔

ومن ھھنا یفترع الخ ھھنا کا اشارہ جنس کا تمام مشترک ہونا ہے ماتن سابقہ عبارت سے ایک مسئلہ کا استنباط کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ جب جنس تمام مشترک ہوتی ہے اور اجزاء مشترکہ میں سے کوئی جز اس کی حقیقت سے خارج نہیں ہوتا تو اس سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ ایک نوع یا ایک ماہیت کے لئے ایک ہی درجہ کی دو جنسیں نہیں ہوسکتیں ایک درجہ کی دو جنسوں کا مطلب یہ ہے کہ ایسی دو جنسیں کہ جن میں باہم جنس و نوع ہونے کا تعلق نہ ہو بلکہ دونوں دو مستقل اور منفرد جنسیں ہوں اور دونوں میں ترادف نہ ہو۔

ہمارے علم میں اب تک جو اجناس ہیں ان میں جنس و نوع کا تعلق ہے جیسے جسم نامی جنس ہے اور حیوان اس کی نوع ہے اسی طرح جسم مطلق جنس ہے اور جسم نامی اس کی نوع ہے۔

ایک ہی درجہ کی دو جنسیں نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ماہیت کی تقویم کے لئے ایک جنس کافی ہے یا ناکافی، اگر ناکافی ہے تو وہ جنس ہی نہیں ہے کیونکہ جنس وہ ہے جو تمام مشترک ہو اور تقویم ماہیت کے لئے جتنے اجزاء کی ضرورت ہے وہ سب اس میں موجود ہوں۔ اور اگر ایک جنس کافی ہے تو دوسری جنس سے استغنا رہوگا کیونکہ اس کی کوئی ضرورت نہ ہوگی پس استغناء شئ عن الذاتیات لازم آئے گا اور یہ بھی ناجائز ہے الغرض جنس کے تمام مشترک ہونے سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ ایک ہی درجہ کی دو جنسیں نہیں ہوسکتیں ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ مختلف درجات کی کئی جنسیں ہوں جیسے انسان کے لئے جسم نامی جنس بعید بہ یک مرتبہ ہے اور جسم مطلق جنس بدو مرتبہ ہے

الثاني وجود الجنس هو وجود النوع ذهناً وخارجاً فهو محمولٌ عليه فيهما ومنشأ ذالك ان الجنس ليس لهٗ تحصّلٌ قبل النوع وان كانت القبلية لا بالزمان فَإنَّ اللَّوْنَ مَثَلاً إِذَا خَطر نَاهُ بالبال فلا يقنع القلب بتحصّلِ شئٍ مُتَقَرِّرٍ بالفعل بَل يَطلبُ فِي معنى اللَّونِ زِيَادَةً حَتّٰى يَتَقَرَّرَ بِالفِعل وَاَمَّا طَبِيعَةُ النَّوعِ فَلَيْسَ يُطْلَبُ فِيهَا تَحَصُّلُ معناها بل تحصّلُ الاشارة

ترجمہ:۔ دوسری بحث یہ ہے کہ جنس کا وجود ذہنی و خارجی بعینہ نوع کا وجودِ ذہنی و خارجی ہے لہٰذا جنس نوع کے اوپر ذہن اور خارج دونوں میں محمول ہوگی۔ اور اس کا باعث یہ ہے کہ جنس کو نوع سے قبل کوئی تحصّل نہیں ہے چاہے وہ قبلیت ذاتی کیوں نہ ہوں۔ اس لئے کہ مثال کے طور پر جب ہم لون کا دل میں تصور کرتے ہیں تو دل کو یہ قرار نہیں ہوتا کہ کوئی ثابت شدہ نفس لامری شئ حاصل ہوئی ہے بلکہ دل مسلسل اس طلب میں رہتا ہے

کہ لون کے مفہوم میں اضافہ ہو اور یہ طلب اس وقت تک رہتی ہے جب تک لون نفس الامر میں ثابت نہیں ہو جاتا اور رہ گئی نوع تو اس میں مطلوب اس کی ماہیت کا تقرر نہیں ہوتا بلکہ مقصود اشارہ کا تقرر ہوتا ہے۔

تشریح:- یہ بحث بھی تحقیقی ہے، تحقیق کا مقصد جنس اور نوع کے وجود اور ان کے تقدم و تاخر کو واضح کرنا ہے حاصل تحقیق یہ ہے کہ جنس جزء ہے اور نوع کل یعنی نوع جنس اور فصل سے مرکب ہو کر تیار ہوتی ہے اور جزء مقدم ہوتا ہے اور کل مؤخر ہوتا ہے اس اصول کے پیش نظر کسی کو یہ گمان نہ ہونا چاہیے کہ جنس کا وجود مقدم ہے اور نوع کا وجود مؤخر ہے بلکہ تحقیقی بات یہ ہے کہ جنس اور نوع کا وجود ایک ہے۔ جنس نہ وجود ذہنی کے اعتبار سے مقدم ہے اور نہ وجود خارجی کے اعتبار سے اسکو مزید تنقیح کے ساتھ یوں سمجھیئے کہ جنس کے دو وجود ہیں ایک وجود ابہامی عقلی دوم وجود تحصیلی واقعی۔ جنس اپنے وجود ابہامی عقلی کے اعتبار سے نوع پر تقدم ذاتی رکھتی ہے لیکن وجود تحصیلی واقعی جس کی بدولت کوئی شئی حاصل ہوجاتی ہے اور نفس اس کے وجود پر مطمئن ہوجاتا ہے اس کے اعتبار سے جنس اور نوع دونوں ایک چیز ہیں۔ تحصّل کے اعتبار سے جنس نہ تقدم ذاتی رکھتی ہے اور نہ تقدم زمانی کیونکہ نوع سے پہلے جنس کو کوئی تحصّل یا تقرر حاصل ہی نہیں ہوتا یعنی جنس کے ساتھ جب تک فصل کا انضمام نہ ہو جنس ایک امر مبہم رہتی ہے جس پر نفس کو اطمینان کے بجائے اضطراب اور تردّد رہتا ہے جیسے لون بمعنی رنگ ایک امر مبہم ہے جب اس کا تصور کیا جائے تو جب تک کوئی فصل مثلاً اسود و ابیض وغیرہ اس کے ساتھ ضم نہ ہو قلب مضطرب رہے گا اور جیسے ہی فصل کا انضمام ہوتا ہے تو جنس نوع بن جاتی ہے۔

شبہ پیدا ہوتا ہے کہ ابہام تو نوع میں بھی ہوتا ہے جب تک اس کا تشخص نہ ہو جائے قلب مضطرب رہتا ہے مثلاً جب انسان کا تصور کیا جاتا ہے تو جب تک اس کا تشخص نہ ہو جائے کہ وہ زید ہے یا بکر ہے اس وقت تک قلب کو تسکین نہیں پس جنس اور نوع کے ابہام میں فرق کیا ہے؟

ماتن نے وَاَمَّا طَبِيْعَةُ النَّوْعِ سے اس شبہ کا جواب دیا ہے جواب یہ ہے کہ جنس میں اتنا گہرا ابہام ہے کہ ماہیت اور حقیقت ہی معلوم نہیں ہو پاتی اس لئے اس کے تصور کے بعد حقیقت کو دریافت کرنے کی طلب پیدا ہوتی ہے اس کے برخلاف نوع کہ اس میں تشخص صرف اس لئے مطلوب ہوتا ہے کہ وہ ہٰذا کا مشار الیہ بن سکے۔

الثالث ما الفرق بين الجنس والمادة فانه يقال للجسم مثلاً انهٗ جنس للانسان فهو محمولٌ وانهٗ مادة له فهو مستحيل الحمل عليه فنقول الجسم المأخوذ بشرط عدم الزيادة مادة والمأخوذ بشرط الزيادة نوعٌ والمأخوذ لا بشرط شئ بل كيف كان ولو مع الف معنى مقوّم داخل في جملة تحصّل

معناہ جنسٌ فھو مجھول بعد لا یدری انہ علیٰ ایّ صورۃ و محمول علیٰ کل مجتمع من مادۃ وصورۃ واحدۃ کانت او الفًا

ترجمہ:- تیسری بحث یہ ہے کہ جنس اور مادہ میں کیا فرق ہے اس لئے کہ مثال کے طور پر جسم کے لئے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ انسان کی جنس ہے اور انسان پر محمول ہوتا ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ انسان کا مادہ ہے لہٰذا انسان پر اس کا حمل محال ہے۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ جسم جو عدم زیادت کی شرط کے ساتھ ملحوظ ہے مادہ ہے اور جو زیادت کی شرط کے ساتھ ملحوظ ہے وہ نوع ہے اور جو بلا شرط ملحوظ ہے وہ جنس ہے چاہے وہ ہزاروں ایسے معانی کے ساتھ ہو جو اس کے لئے مقوم ہیں اور اس کی حقیقت کے تحصل کی فہرست میں داخل ہیں لہٰذا یہ جسم جب تک اس حال میں ہے نامعلوم ہے اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کونسی صورت پر ہے اور وہ مادہ اور صورت کے ہر مجموعہ پر محمول ہوگا چاہے صورت ایک ہو چاہے ہزار ہوں۔

تشریح:- یہ تیسری بحث ہے اس کا تعلق سوال و جواب سے ہے۔ سوال یہ ہے کہ جنس اور مادہ کے درمیان کیا فرق ہے؟ اور یہ سوال اس بناء پر کیا گیا کہ ایک شے کو جب جنس مان لیا جائے تو اس کو محمول بنانا جائز ہوتا ہے اور جب اس کو مادہ قرار دیدیا جائے تو اس کا حمل محال ہوتا ہے مثلاً جسم کو اگر یہ کہا جائے کہ یہ انسان کی جنس ہے تو الانسان جسمٌ کہنا جائز ہوگا اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ انسان کا مادہ ہے تو الانسانُ جسمٌ کہنا ناجائز ہوگا۔ اس سے ذہن میں یہ کھٹک پیدا ہوئی کہ یہ دونوں چیزیں ایک نہیں ہیں اگر ایک ہوتیں تو دونوں کے لحاظ سے حمل جائز ہوتا یا دونوں کے لحاظ سے حمل ناجائز ہوتا پس لامحالہ یہ سوال ابھر کر آیا کہ ان دونوں کے درمیان کیا فرق ہے؟

مصنف رہ فرماتے ہیں کہ جنس اور مادہ اور نوع میں فرق یہ ہے کہ مادہ اس ماہیت کا نام ہے جس میں عدم زیادت کی شرط ملحوظ ہو، اور نوع وہ ماہیت ہے جس میں زیادت کی شرط ملحوظ ہو اور جنس وہ ماہیت مطلقہ مبہمہ ہے جس میں کچھ بھی ملحوظ نہ ہو نہ زیادت کی شرط اور نہ عدم زیادت کی شرط، چاہے اس کے ساتھ زیادت بالفعل موجود ہو۔ مثلاً جسم ہی کو لیجئے اس میں اگر نمو کی زیادتی ملحوظ ہے یعنی جسم بمعنی جسم نامی ہے تو یہ نوع ہے اور جسم مطلق اس کی جنس ہے اور اگر جسم میں عدم نمو کی شرط ملحوظ ہے تو مادہ ہے اور جب جسم میں ہر طرح ابہام اور اطلاق ہو نہ اس میں نامی ملحوظ ہو اور نہ غیر نامی ملحوظ ہو تو یہ انسان کے لئے جنس ہوگا اور انسان پر اس کا حمل جائز ہوگا، واضح رہے کہ چاہے جسم ہزاروں مقومات کے ساتھ ہو لیکن لحاظ اور اعتبار میں کوئی مقوم نہ ہو تو جسم کی جنسیت پر کوئی اثر نہ پڑے گا اور جسم جنس ہونے کے دوران مجہول رہے گا۔

الحاصل ماہیت بشرط لاشیٔ مادہ ہے اور ماہیت بشرط شیٔ نوع ہے اور ماہیت لابشرط شیٔ جنس ہے۔

وهذا عامٌ فيما ذاته مركب وما ذاته بسيطٌ لكن فى المركب تحصيل معنى الجنس عسيرٌ ودقيقٌ وفى البسيط تنقيح المادة متعسرٌ ومشكلٌ فانّ ابهام المتعين وتعيين المبهم امرٌ عظيمٌ وهذا هو الفرق بين الفصل والصورة ومن ههُنا تسمعهم يقولون ان الجنس مأخوذٌ من المادة والفصل مأخوذٌ من الصورة

ترجمہ :- اور یہ اعتباری فرق شامل ہے اسکو بھی جس کی ذات مرکب ہے اور اس کو بھی جس کی ذات بسیط ہے، لیکن مرکب میں جنس کے معنی کو اجاگر کرنا دشوار اور دقت نظر کا محتاج ہے اور بسیط میں مادہ کو منقح کرنا دشوار اور مشکل ہے اسلئے کہ متعین کو مبہم بنانا اور مبہم کو معین کرنا بڑا کام ہے اور یہی فرق فصل اور صورت کے درمیان بھی ہے اسی وجہ سے تم معقولیوں کو سنوگے کہ وہ کہتے ہیں کہ جنس ماخوذ ہے مادہ سے اور فصل ماخوذ ہے صورت سے ۔

تشریح :- ہذا کا مشار الیہ فرق اعتباری ہے۔ مقصود بحث یہ ہے کہ جنس اور مادہ میں بحیثیت ذات اتحاد ہے فرق اعتباری ہے ایک ہی ماہیت لابشرط شے کے اعتبار سے جنس ہے اور وہی بشرط لاشئ کے اعتبار سے مادہ ہے اور یہ فرق اپنا محدود دائرہ نہیں رکھتا بلکہ بسائط اور مرکبات دونوں جگہ جاری ہوتا ہے۔ بسائط کی جنس اور مادہ میں بعینہ وہی فرق ہے جو مرکبات کی جنس اور مادہ میں فرق ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ مرکب میں جنس کے مفہوم کو اجاگر کرنا اور اس کی حقیقت کو بے نقاب کرنا مشکل ہے اور بسیط میں مادہ کو منقح کرنا مشکل ہے اسلئے کہ پہلی صورت میں متعین کو مبہم بنانا پڑتا ہے اور دوسری صورت میں مبہم کو متعین کرنا پڑتا ہے اور یہ دونوں کام بہت مشکل ہیں۔

مرکب میں معین کو مبہم بنانا پڑتا ہے کیونکہ مرکب خارجی میں اجزاء خارجیہ کا ظہور ہوتا ہے اور مادہ بالفاظ دیگر ہیولیٰ اجزاء خارجیہ میں سے ہے اور جنس اجزاء ذہنیہ میں سے ہے ۔

لہٰذا مرکب خارجی سے اس کے جزء خارجی کا استخراج و استنباط آسان ہے کیونکہ وہ جزء خارجی ظاہر و معین ہے لیکن اس مادہ کو جنس کے درجہ میں اسی وقت لائیں گے جب کہ اس کو لابشرط شئ کے مرحلہ میں لے آئیں اور جب مادہ لابشرط شئ کے درجہ میں آئیگا تو بالکل مبہم ہوجائیگا اور اسی ابہام کی بناء پر جنس ہر چیز پر محمول ہوجاتی ہے ۔ ظاہر ہے کہ ایک متعین شئے کو مبہم بنا دینا مشکل کام ہے اس لئے مرکب میں جنس کے معنی کو نمایاں کرنا مشکل ہے ۔ اور بسیط میں چونکہ اجزاء نہیں ہیں اس لئے وہاں یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ یہ مادہ ہے اور یہ صورت ہے ۔ ہاں بسیط میں جنس کی تخریج آسان ہے یعنی یہ آسان ہے کہ اس میں ہم ایک معنی مبہم کو فرض کرلیں جو لابشرط شئ کے درجہ میں ہو اور ہر ایک چیز پر صادق آتا ہو۔ لیکن اس معنی کو مادہ بنانا اور اس مبہم کو متعین

کرنا بہت مشکل ہے اس لئے بسیط میں مادہ کی تنقیح بہت مشکل ہے۔
وھذا ھو الفرق بین الفصل والصورۃ۔ یہ اُس فرق کا بیان ہے جو فصل اور صورت کے درمیان ہے۔ اس کا حاصل یہی ہے کہ جس طرح جنس اور مادہ حقیقت میں ایک ہیں اور فرق ان میں محض اعتباری ہے اسی طرح فصل اور صورت حقیقت میں ایک ہیں اور فرق اعتباری ہے مثلاً ماہیتِ ناطق لابشرط شیٔ کے لحاظ سے فصل ہے اور بشرط شیٔ یعنی ناطق بشرط حیوان کے لحاظ سے صورت ہے۔
واضح رہے کہ اس بحث سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ پہلی یہ کہ اجزاء خارجیہ اور اجزاء ذہنیہ لازم وملزوم ہیں دوسری یہ کہ اجزاء خارجیہ میں جزوِ عام کو مادہ کہتے ہیں اور اسی جزو کو اجزاء ذہنیہ کی دنیا میں جنس کہتے ہیں اور اجزاء خارجیہ میں جزوِ خاص کو صورت کہتے ہیں اور اسی جزو کو اجزاء ذہنیہ میں فصل کہتے ہیں۔
چونکہ اجزاء خارجیہ ہی سے اجزاء ذہنیہ کا استنباط ہوتا ہے اسی لئے معقولی یہ کہتے ہیں کہ جنس ماخوذ ہے مادہ سے اور فصل ماخوذ ہے صورت سے۔

والرابع قالوا ان الکلی جنس الخمسۃ فھو اعم واخص من الجنس معًا وحلّہ ان کلیۃ الجنس باعتبار الذات وجنسیۃ الکلی باعتبار العرض واعتبار الذات غیر اعتبار العرض ویتفاوت الاعتبار بتفاوت الاحکام ومن ھھنا یتبین جواب ماقیل ان الکلی فرد من نفسہ فھو غیرہ وسلب الشیٔ عن نفسہ محال، نعم یلزم ان یکون حقیقۃ الشیٔ عینًا لہ وخارجًا عنہ لکن لما کان باعتبارین فلا محذور فیہ ومن ثم قیل لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ

ترجمہ:- اور چوتھی بحث یہ ہے کہ اہلِ منطق کہتے ہیں کہ کلی کلیاتِ خمسہ کی جنس ہے، لہذا کلی بیک وقت جنس کے مقابلہ میں عام بھی ہے اور خاص بھی، اور اس کا حل یہ ہے کہ جنس کا کلی ہونا جنس کی ذات کے اعتبار سے ہے اور کلی کا جنس ہونا عرض کے اعتبار سے ہے، اور ذات کا اعتبار عرض کے اعتبار کا غیر ہے اور اعتبار کے بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں، اور یہیں سے اس اشکال کے جواب کی وضاحت ہوگئی جو کیا گیا ہے کہ کلی خود اپنی ذات کا ایک فرد ہے اور جب فرد ہے تو غیر ہے اور شیٔ کا اس کی ذات سے سلب محال ہے، ہاں یہ اشکال ضرور لازم آئے گا کہ شیٔ کی حقیقت اس کا عین بھی ہو اور اس سے خارج بھی ہو لیکن یہ لزوم دو مختلف اعتبارات سے ہے اسی لئے اس میں کوئی قباحت نہیں ہے اور اسی سبب سے کہا گیا ہے "لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ" اگر اعتبارات نہ ہوتے تو فلسفہ نابود ہوتا۔

تشریح:- یہ بحث اشکال و جواب پر مشتمل ہے جس کے لئے تمہیدی مقدمات ذہن نشین کر لینے ضروری ہیں مقدمۂ اولیٰ:- کلی اپنے اقسام خمسہ کے لئے جنس ہے کیونکہ ہر قسم کی تعریف لفظ کلی ہی سے شروع ہوتی ہے جیسے النوع ہو کلی مقول علی المتفقین بالحقائق الخ

مقدمۂ ثانیہ:- جنس عام ہوتی ہے اور ذی جنس خاص ہوتا ہے۔ جیسے حیوان جنس ہے انسان کی اور انسان اس کا ذی جنس ہے ظاہر ہے کہ حیوان عام ہے اور انسان خاص ہے۔

مقدمۂ ثالثہ:- فرد خاص ہوتا ہے اور ذی فرد عام ہوتا ہے جیسے زید فرد ہے اور انسان ذی فرد ہے اور انسان زید سے عام ہے ان مقدمات کے بعد اشکال یہ ہے کہ کلی میں اجتماع متنافیین لازم آتا ہے یعنی کلی کا ایک شے کے مقابلے میں عام ہونا اور اسی کے مقابلہ میں خاص ہونا لازم آتا ہے کیونکہ کلی اپنے اقسام خمسہ کی جنس ہے۔ اقسام خمسہ میں ایک قسم جنس بھی ہے لہذا کلی جنس کی بھی جنس ہے پس کلی جنس ہوئی اور جنس ذی جنس ہوئی اور جنس عام ہوتی ہے اور ذی جنس خاص ہوتا ہے لہذا کلی عام ہے اور جنس خاص ہے۔ لیکن جب کلی جنس ہوئی اور اس کے اوپر جنس کی تعریف صادق آئی تو کلی جنس کا فرد بن گئی کیونکہ اصول ہے کہ مَا صَدَقَ عَلَیْہِ التَّعْرِیْفُ فَہُوَ فَرْدٌ لِلْمُعَرَّفِ، جس پر تعریف صادق آتی ہے وہ معرَّف کا فرد ہوتا ہے لہذا کلی جنس کا فرد ہوئی اور فرد خاص ہوتا ہے اور ذی فرد عام ہوتا ہے لہذا کلی اخص ہوئی اور جنس اعم پس کلی کا بیک وقت اعم و اخص ہونا لازم آیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اجتماع متنافیین ایک حیثیت سے نہیں بلکہ دو حیثیت سے ہے اور محال وہی اجتماع متنافیین ہے جو ایک ہی حیثیت سے ہو۔

اس کی تشریح یہ ہے کہ جنس کا کلی ہونا بالفاظ دیگر کلی کا اعم ہونا ذات کلی اور حقیقت کلی اعتبار سے ہے اور کلی کا جنس ہونا بالفاظ دیگر کلی کا اخص ہونا عرض اور خارجی شے کے اعتبار سے ہے۔

کلی کا اعم ہونا ذات کے اعتبار سے اس لئے ہے کہ کلی اقسام خمسہ کی ذات میں داخل ہے اور ان کے لئے ذاتی ہے اور خود کلی کی ماہیت اس کی مقتضی ہے کہ وہ اقسام خمسہ سے اعم ہو۔ اور کلی کا اخص ہونا عرض اس لئے ہے کہ کلی کا جنس کے لئے فرد ہونا کلی کی حقیقت و ماہیت میں داخل نہیں ہے بلکہ ایک عارضی و خارجی شے ہے اسی لئے کلی کی تعریف کرتے ہوئے ہم یہ نہیں کہتے کہ کلی ایک جنس ہے الخ

الحاصل یہاں ایک ہی شے کا اعم و اخص ہونا لازم نہیں آیا بلکہ حیثیتوں کے اختلاف کی وجہ سے گویا کلی دو ہستیوں میں جلوہ گر ہوئی اس کی ایک ہستی اعم ہے اور دوسری ہستی اخص ہے کیونکہ حیثیتوں کے بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں۔

اس موقع پر اسی طرح کا ایک اشکال اور بھی ہے وہ یہ کہ کلی خود اپنی ذات کا فرد ہے۔ کیونکہ کلی کی تعریف جس طرح انسان پر حیوان پر صادق آتی ہے اور یہ چیزیں کلی کا فرد بنتی ہیں اسی طرح کلی کی تعریف خود لفظ کلی پر بھی صادق آتی ہے لہذا کلی کلی کا فرد ہے اور فرد ذی فرد کا غیر ہوتا ہے لہذا کلی، کلی کا غیر ہے اور غیر کا سلب جائز ہے۔ لہذا کہا جا سکتا ہے الکلی لیس بکلی اور یہ سلب سلب الشیٔ عن نفسہ ہے جو محال ہے۔

ماتن نے ومن ههنا تبيّن جواب ما قيل الخ سے اسی اشکال کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے فرماتے ہیں سابقہ حل سے یہ اشکال بھی حل ہو گیا یعنی کلی کا ثبوت کلی کے لئے اس کی ذات کے اعتبار سے ہے اور کلی کی فردیت اور اس کا سلب عن الکلی اس کے عرض اور خارج کے اعتبار سے ہے جس حیثیت سے کلی فرد بنائی ہے اس وقت وہ عین تھی ہی نہیں اس لئے وہ سلب شئے عن نفسہ نہیں تھا بلکہ سلب شئے عن غیرہ تھا جو محال نہیں ہے۔ ماتن فرماتے ہیں کہ یہ اشکال تو رفع ہو جاتا ہے لیکن ایک دوسرا اشکال لازم آتا ہے اور وہ یہ کہ ایک شئے کی حقیقت اس کا عین بھی بن جائے اور اس کا غیر بھی۔ یہ اشکال اٹھا کر خود ہی فرماتے ہیں کہ یہ بات جب دو حیثیتوں اور دو لحاظوں سے ہو تو کوئی مضائقہ نہیں ہے جیسی تو کہا گیا ہے "لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ" اگر حیثیتوں کا اعتبار نہ ہوتا تو موجودات کا علم نیست و نابود ہو جاتا۔

والخامس قيل ان كان موجودًا فهو متشخص فكيف معقوليته على كثيرين وَاِلّا فكيف يكون مقوّمًا للجزئيات الموجودة وحله ان كل موجود معروض التشخص مُسَلَّمٌ وذٰلِكَ دليل التقسيم والاشتراك ودخول التشخص في كل موجودٍ ممنوعٌ

ترجمہ:- اور پانچویں بحث یہ ہے کہ کہا گیا ہے کہ کلی اگر موجود ہے تو متعین ہے لہذا اس کا کثیرین پر حمل کیوں کر ہوگا اور اگر موجود نہیں ہے تو وہ جزئیات موجودہ کے لئے مقوّم کیسے ہو سکتی ہے، اور اس کا حل یہ ہے کہ یہ کلیہ کہ ہر موجود تشخص کا معروض ہے ہمیں تسلیم ہے اور یہی کلیہ کلی کے منقسم اور مشترک ہونے کی دلیل ہے لیکن تشخص کا ہر موجود کی ماہیت میں داخل ہونا تسلیم نہیں۔

تشریح:- یہ بحث بھی اشکال و جواب پر مشتمل ہے۔ اشکال یہ ہے کہ کلی کی بحث میں وجود و عدم کے درمیان واسطہ لازم آتا ہے کیونکہ ہم پوچھتے ہیں کہ کلی موجود ہے یا معدوم اگر موجود ہے تو چونکہ ہر موجود متشخص اور متعین ہوتا ہے اس لئے کلی بھی متعین ہوگی اور ہر متعین جزئی ہوتا ہے اس کا حمل کثیرین پر نہیں ہو سکتا لہذا کلی کا حمل علی الکثیرین باطل ہوگا۔

اور اگر معدوم ہے تو چونکہ معدوم شئ جزئیات موجودہ کے لئے مقوّم ان کا جزو محصّل نہیں بن سکتی اس لئے کلی بھی جزئیات موجودہ کا مقوّم نہیں بن سکتی، اور یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ وہ موجود بھی ہے اور معدوم بھی اس لئے کہ اس صورت میں اجتماع نقیضین لازم آتا ہے۔ اور یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ وہ نہ موجود ہے نہ معدوم ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے اس لئے لامحالہ وجود و عدم کے درمیان واسطہ ماننا پڑیگا اور ظاہر ہے کہ یہ بھی باطل ہے۔

جواب یہ ہے کہ ہم سائل کی شق اول کو اختیار کرتے ہیں یعنی یہ مانتے ہیں کہ کلی موجود ہے لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تشخص ہر موجود کی ماہیت میں داخل ہے بلکہ صورت یہ ہے کہ کلی موجود ہے اور تشخص اس کو عارض ہوتا ہے اور وہ تشخص کا معروض ہوتی ہے چونکہ تشخص کلی کی ذات میں داخل نہیں ہے بلکہ ایک عارضی اور خارجی شئے

ہے اس لئے ہم خارج سے صرف نظر کرکے بلحاظ ذات کلی کو اس کے اقسام کی جانب منقسم کرتے ہیں اور اس کو اپنے اقسام کے درمیان مشترک مانتے ہیں۔

الثانی النوع وهو المقول على المتفقة الحقيقة فی جواب ما هو كلٌّ حقيقة بالنسبة الى حِصَصِهَا نوعٌ وقد يقال على الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس فی جواب ما هو قولاً اوّليًّا والاول الحقيقى والثانى الاضافى وبينهما عمومٌ من وجه وقيل مطلقًا

ترجمہ:- کلی کی دوسری قسم نوع ہے اور نوع وہ کلی ہے جو ما ہو کے جواب میں متفق الحقائق چیزوں پر محمول ہو ہر ماہیت اپنے حصص کی طرف نسبت کرتے ہوئے نوع ہے اور کبھی نوع اس ماہیت پر محمول ہوتی ہے کہ اس پر اور اس کے غیر پر ما ہو کے جواب میں جنس محمول ہو اور یہ حمل بلا واسطہ ہو۔ اور پہلی قسم حقیقی ہے اور دوسری اضافی ہے اور ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور بعض نے کہا ہے کہ عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

تشریح:- یہ کلی کی دوسری قسم نوع کا بیان ہے۔ نوع کی دو تعریفیں کی گئی ہیں پہلی یہ کہ نوع وہ کلی ہے جو ما ہو کے جواب میں ایسی اشیاء پر محمول ہو جن کی حقیقتیں ایک ہوں جیسے انسان کہ جب زید، عمرو، بکر کو لیکر ما ھو کے ذریعہ سوال کیا جائے تو ان سب پر انسان محمول ہوگا۔ اس تعریف کے اعتبار سے نوع کو حقیقی کہتے ہیں۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ نوع اپنے افراد کی تمام حقیقت ہے۔

دوسری تعریف یہ ہے کہ نوع وہ کلی ہے کہ اسکو اور اس کے ساتھ دوسری ماہیت کو لیکر ما ہو سے سوال کیا جائے تو جواب میں بلا واسطہ جنس آئے جیسے انسان کہ اسکو فرس کے ساتھ لے کر جب یہ سوال کیا جائے کہ "الانسان والفرس ما ہما" تو جواب "حیوان" آتا ہے اسی طرح حیوان کہ اسکو شجر کے ساتھ لیکر سوال کیا جائے کہ الحیوان والشجر ما ہما۔ تو جواب میں جسم نامی آئیگا اسی طرح جسم نامی کے ساتھ حجر کو لے کر سوال کرتے ہیں تو جواب میں جسم مطلق آتا ہے۔ اس تعریف کے لحاظ سے نوع کا دائرہ وسیع ہو جاتا ہے اور انسان، حیوان، جسم نامی سبھی نوع بن جاتے ہیں۔ اس نوع کو نوع اضافی کہتے ہیں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ نوع اضافت اور نسبت کے اعتبار سے نوع ہے انسان، حیوان کی بہ نسبت نوع اور حیوان جسم نامی کی بہ نسبت، اور جسم نامی جسم مطلق کی بہ نسبت نوع ہے۔ نوع اضافی کی تعریف میں قولاً اولیًّا کی قید لگا کر صنف کو نکالدیا کیونکہ صنف مثلاً رومی، حبشی وغیرہ کے ساتھ اگر فرس کو لے کر سوال کریں تو جب تک رومی کے ساتھ الانسان کو واسطہ نہ مانیں اور یہ نہ کہیں کہ "الانسان الرومی والفرس ما ہما" اس وقت تک جواب حیوان نہیں آئے گا۔ گویا صنف کے جواب میں بھی جنس آتی ہے لیکن بلا واسطہ نہیں بلکہ ایک نوع کے واسطے سے۔ لہذا صنف نوع اضافی نہیں ہوگی

نوعِ حقیقی اور نوعِ اضافی کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ الانسان پر دونوں صادق آتی ہیں اور الحیوان پر صرف نوعِ اضافی صادق آتی ہے اور مشائین کی صورتِ جسمیہ پر صرف نوعِ حقیقی صادق آتی ہے اس لئے کہ صورتِ جسمیہ کے اوپر کوئی جنس نہیں ہے جس کی نسبت سے وہ نوعِ اضافی بنے

بعض کا کہنا ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ نوعِ حقیقی خاص مطلق ہے اور نوعِ اضافی عام مطلق ہے۔

الانسان پر دونوں صادق آتی ہیں۔ اور الحیوان۔ اور الجسم النامی پر صرف نوعِ اضافی صادق آتی ہے۔

کل حقیقة بالنسبة الی حصصها نوع "اس عبارت کو حل کرنے کے لئے منطق کے چند اصطلاحی الفاظ فرد، شخص، حصہ کی تشریح ضروری ہے اسکو یوں سمجھیے کہ حصہ مقید کے اقسام میں سے ہے، مقید نام ہے مطلق مع القید کا یعنی وہ مطلق جو قید کے ساتھ ہو جیسے وجود مطلق ہے جب اسکو قید کے ساتھ ذکر کیا جائے اور کہا جائے وجودِ زید تو وجود مقید ہوگیا۔ اس مقید میں تین پُرزے ہوئے۔ اول مطلق، دوم قید، سوم تقیید۔ وجود مطلق ہے، زید قید ہے اور وجود زید میں جو نسبت ہے وہ تقیید ہے؛ اب اس میں تین اعتبارات جاری ہوتے ہیں اگر اعتبار اس کا ہو کہ قید اور تقیید دونوں مقید میں داخل ہیں تو وہ مقید فرد کہلا ئیگا۔

اور اگر اعتبار اس کا ہو کہ قید داخل ہے اور تقیید خارج ہے تو مقید کو شخص کہیں گے اور اگر اس کا اعتبار ہو کہ تقیید داخل ہے اور قید خارج ہے تو مقید حصہ کہلائے گا۔

پس انسان ایک نوع ہے اس کے حصص وہ ہوں گے جو انسان کو اس کے افراد کی جانب مضاف کرنے سے حاصل ہوں گے مثلاً انسانیتِ زید اور انسانیتِ عمرو، انسانیتِ بکر وغیرہ۔ پس عبارت سابقہ کا مطلب یہ ہے کہ ہر حقیقتِ نوعیہ اپنے حصص کی جانب مضاف ہو کر ان کی نوع ہوگی مثلاً انسان نوع ہے انسانیتِ زید کی الخ

وهو كالجنس اما مفردٌ او مرتّبٌ اخصّ الكل السافل واعم الكل العالى والاخص الاعم المتوسط ولانّ الجنسية باعتبار العموم والنوعية باعتبار الخصوص يسمّى النوع السافل نوع الانواع والجنس العالى جنس الاجناس

ترجمہ:- اور نوع جنس کی طرح یا مفرد ہے یعنی سلسلۂ ترتیب سے خارج ہے یا مرتب ہے تمام اجناس و انواع میں اخص سافل ہے اور سب سے اعم عالی ہے اور جو اخص بھی ہو اور اعم بھی ہو وہ متوسط ہے اور چونکہ جنسیت عموم کے اعتبار سے ہے اور نوعیت خصوص کے اعتبار سے ہے اس لئے نوعِ سافل کو نوع الانواع اور جنسِ عالی کو جنس الاجناس کہا جاتا ہے۔

تشریح:- یہ نوعِ اضافی اور جنس کے اقسام کا بیان ہے۔ جنس کی دو قسمیں ہیں مفرد، مرتب۔ مفرد جو سلسلۂ ترتیب میں نہ واقع ہو یعنی نہ اس کے اوپر کوئی جنس ہو اور نہ اس کے نیچے کوئی

جنس ہو اس کی مثال میں ملا مبین نے عقل کو پیش کیا ہے۔ اسی طرح نوع اضافی کی بھی دو قسمیں ہیں مفرد، مرتب۔ نوع مفرد وہ ہے جس کے نیچے اور اوپر کوئی نوع نہ ہو۔ ایک قول کے مطابق اس کی مثال بھی عقل ہی ہے۔

پھر جنس مرتب اور نوع مرتب کی تین قسمیں ہیں۔ سافل، متوسط، عالی۔ جنس سافل وہ جنس ہے جس کے نیچے کوئی جنس نہ ہو ہاں اس کے اوپر اجناس ہوں جیسے حیوان کہ اس کے نیچے کوئی جنس نہیں ہے ہاں اس کے اوپر جسم نامی وغیرہ ہیں

جنس متوسط وہ جنس ہے جس کے نیچے بھی جنس ہو اور اس کے اوپر بھی جنس ہو جیسے جسم نامی اور جسم مطلق

جنس عالی وہ جنس ہے جس کے اوپر کوئی جنس نہ ہو ہاں اس کے نیچے جنسیں ہوں جیسے جوہر بالعقل موجود کہ اس کے اوپر کوئی جنس نہیں البتہ اس کے نیچے جسم مطلق، جسم نامی وغیرہ ہیں۔

نوع سافل۔ وہ نوع ہے جس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو جیسے انسان۔

نوع متوسط۔ وہ نوع ہے جس کے نیچے اور اوپر نوع ہو جیسے حیوان، جسم نامی۔

نوع عالی۔ وہ نوع ہے جس کے اوپر کوئی نوع نہ ہو البتہ اس کے نیچے نوع ہو جیسے جسم مطلق کہ اس کے اوپر نوع نہیں بلکہ جنس ہے

جنس عالی کو جنس الاجناس اور نوع سافل کو نوع الانواع کہا جاتا ہے۔

ولأنّ الجنسية باعتبار العموم الخ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ماتن نے فرمایا کہ نوع جنس کی طرح ہے جب ایسا ہے تو جس طرح جنس عالی کو جنس الاجناس کہتے ہیں اسی طرح نوع عالی کو نوع الانواع کہنا چاہیئے اور آپ نوع سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں اس فرق کی کیا وجہ ہے۔

ماتن نے اس کا جواب یہ دیا کہ جنس کی ترتیب کی نوعیت اور ہے اور نوع کی ترتیب کی نوعیت اور ہے۔ جنس میں ترتیب صعودی ہوتی ہے یعنی نیچے سے اوپر کی طرف چڑھتے ہوئے ہوتی ہے کیونکہ جنسیت کا مدار عموم پر ہے جس میں جس قدر عموم ہوگا اسی قدر جنسیت کے معنی نمایاں ہوں گے پس جنس عالی میں جنسیت کے معنی زیادہ نمایاں ہیں اس لئے اس کو جنس الاجناس کا خطاب دیا گیا اور نوعیت کا مدار خصوص پر ہے جس میں جتنا خصوص ہوگا اسی قدر نوعیت کامل ہوگی چونکہ نوع سافل میں خصوص زیادہ ہے اس لئے اس کو نوع الانواع کا خطاب دیا گیا۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ نوع الانواع میں مضاف خاص اور مضاف الیہ عام ہے معنی ہوں گے تمام انواع میں سب سے خاص نوع، اور ظاہر ہے کہ نوع سافل ہی سب سے خاص ہے اور جنس الاجناس میں مضاف عام اور مضاف الیہ خاص ہے معنی ہوں گے تمام اجناس میں سب سے عام جنس۔ ظاہر ہے کہ جنس عالی ہی سب سے عام ہے اس لئے جنس الاجناس کا لقب اسی پر منطبق ہوتا ہے۔

الثالث الفصل وهو المقول في جواب أيّ شيءٍ هو في جوهره وما لاجنس له لافصل له۔ فان ميّز الفصل الشيء عن مشارك له في الجنس القريب كالحيوان مثلاً فقريبٌ اوالبعيد فبعيدٌ۔

ترجمہ:- تیسری قسم فصل ہے، فصل وہ کلی ہے جو أیُّ شیئٍ ھُوَ فِی جَوْھَرِہ کے جواب میں محمول ہو اور جس شئے کے لئے کوئی جنس نہیں ہے اس کے لئے کوئی فصل بھی نہیں ہے، پس اگر فصل شئے کو ایسی چیز سے ممتاز کرے جو اس کے ساتھ جنس قریب میں شریک ہے تو فصل قریب ہے ورنہ بعید ہے۔

تشریح:- یہ فصل کا بیان ہے فصل وہ کلی ہے جو أیُّ شیئٍ ھُوَ فِی جَوْھَرِہ کے جواب میں واقع ہو۔ ای شیئٍ ھو فی جوہرہ اور أیُّ شیئٍ ھُوَ فِی ذاتِہ دونوں ایک ہی طرح کی تعبیریں ہیں، جدّت کے لئے فی ذاتہ کے بجائے فی جوہرہ کہہ دیا گیا ہے۔

واضح ہو کہ أیُّ مطالب تصوریہ میں سے ہے اور طلب ممیز کے لئے آتا ہے اب ممیز کی دو قسمیں ہیں ذاتی، عرضی أیُّ کے جواب میں کبھی ممیز ذاتی ہوگا اور کبھی ممیز عرضی، جیسے پوچھا جائے الانسان أیُّ حیوانٍ ھو فی جوہرہ تو جواب ہوگا ناطق کیونکہ ناطق انسان کا ممیز ذاتی ہے اور اس سوال کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے بارے میں ایسی کلی بتاؤ جو انسان کی حقیقت میں داخل ہو اور انسان کو جمیع اعداء سے ممتاز بنائے اب چونکہ ناطق ہی انسان کو اس کے تمام ماسوا سے ممتاز بناتا ہے اور انسان کی حقیقت میں داخل ہے اس لئے الانسان أیُّ حیوانٍ فی جوہرہ کے جواب میں ناطق ہی واقع ہوگا۔ ناطق کے معنی مدرک کلیات وجزئیات ہے یعنی کلیات اور جزئیات کا ادراک کرنے والا ناطق ہے۔

سائل اگر اپنے سوال میں فی جوہرہ کے بجائے فی عرضہ کے الفاظ کہے اور یوں سوال کرے الانسان أیُّ حیوانٍ ھو فی عرضہ تو جواب ممیز عرضی مثلاً ضاحک سے دیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس صورت میں مقصود سوال ایسی کلی ہے جو ذاتی کے بجائے عرضی ہو اور انسان کو اس کے تمام ماسوا سے ممتاز بنائے ظاہر ہے کہ ضاحک ہی ایسی کلی ہے اس لئے جواب میں وہی واقع ہوگی، ایسے ممیز عرضی کو خاصہ کہتے ہیں۔

حاصل یہ کہ أیُّ شیئٍ ھو فی جوہرہ کے جواب میں فصل واقع ہوگی کیونکہ فصل جمیع اعداء سے ممتاز بھی کرتی ہے اور داخلِ حقیقت بھی ہے۔ جب أیُّ شیئٍ ھو فی جوہرہ کی اصطلاح بن چکی تو اس کی روشنی میں جواب میں نہ جنس واقع ہو سکتی ہے اور نہ خاصہ اور عرض عام واقع ہو سکتا ہے۔ جنس اور عرض تو اس لئے نہیں واقع ہو سکتیں کہ یہ دونوں ممتاز ہی نہیں کرتے اور خاصہ اس لئے واقع نہیں ہو سکتا کہ وہ ذاتی نہیں بلکہ عرضی ہے۔

وَمَا لَا جِنْسَ لَہٗ لَا فَصْلَ لَہٗ۔ جس شئے کے لئے کوئی جنس نہیں ہے اس کے لئے کوئی فصل بھی نہیں ہوگی۔ کیونکہ فصل کا حاصل ہے مابہ الامتیاز۔ وہ شئی جس کے ذریعہ امتیاز ہو اور جنس کا حاصل ہے مابہ الاشتراک وہ شئی جس کے ذریعہ اشتراک ہو مابہ الامتیاز فرع ہے مابہ الاشتراک کی یعنی مابہ الامتیاز کی ضرورت وہیں محسوس ہوگی جہاں مابہ الاشتراک ہو جیسے وجود کہ یہ ایک شئی بسیط ہے جس کے لئے کوئی مابہ الاشتراک یعنی جنس نہیں ہے لہٰذا اس کے لئے کوئی مابہ الامتیاز یعنی فصل بھی نہیں ہوگی۔

فصل کی دو قسمیں ہیں فصل قریب، فصل بعید۔ فصل قریب وہ ہے جو شئے کو اس کے مشارکات جنس قریب سے ممتاز کرے جیسے ناطق انسان کو مشارکاتِ حیوان سے ممتاز کرتا ہے۔

فصل بعید وہ ہے جو شئے کو اس کے مشارکاتِ جنس بعید سے ممتاز کرے جیسے حساس کہ وہ انسان کو مشارکاتِ جسم نامی سے ممتاز کرتا ہے۔

وَلَهٗ نِسْبَةٌ اِلَى النَّوْعِ بِالتَّقْوِيْمِ فَيُسَمّٰى مُقَوِّمًا وَكُلُّ مُقَوِّمٍ لِلْعَالِيْ مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ وَلَاعَكْسَ وَلَهٗ نِسْبَةٌ اِلَى الْجِنْسِ بِالتَّقْسِيْمِ فَيُسَمّٰى مُقَسِّمًا وَكُلُّ مُقَسِّمٍ لِلسَّافِلِ فَهُوَ مُقَسِّمٌ لِلْعَالِيْ وَلَاعَكْسَ۔

ترجمہ:- اور فصل کے لئے ایک نسبت نوع کی جانب تقویم کے سبب سے ہے اس صورت میں فصل کا نام مقوّم ہوگا اور ہر وہ چیز جو عالی کے لئے مقوّم ہے وہ سافل کے لئے بھی مقوّم ہے لیکن اس کے برعکس نہیں ہے اور فصل کے لئے ایک نسبت جنس کی جانب ہے تقسیم کے سبب سے اس صورت میں فصل کا نام مقسّم ہوگا اور ہر وہ فصل جو مقسم ہے سافل کے لئے وہ عالی کے لئے بھی مقسم ہے لیکن اس کا عکس نہیں ہے

تشریح:- یہ فصل کی تقسیم ہے اس کی نسبت کے اعتبار سے۔ حاصل یہ کہ فصل کی دو قسمیں ہیں مقوّم، مقسّم مقوّم کے معنی ہیں داخل حقیقت اور مقسّم کے معنی ہیں تقسیم کرنے والی پس فصل جب نوع کے ساتھ منضم ہوگی تو اسکی حقیقت میں داخل ہوگی جیسے الانسان الناطق میں ناطق نوع انسان کے لئے مقوّم ہے اور ایک اصول یہ بھی ہے کہ جو فصل نوعِ عالی کے لئے مقوّم ہوگی وہ نوع سافل کے لئے بھی مقوم ہوگی جیسے حساس مقوّم ہے حیوان کا تو یہ مقوّم ہوگا انسان کا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مقوّم شئی جزءِ شئی ہے اور عالی سافل کا جزء ہے اور قاعدہ ہے کہ شئی کے جزء کا جزء شئی کا جزء ہے لہذا عالی کا مقوم سافل کا مقوّم ہے۔

فصل جب جنس کی طرف منسوب ہوتی ہے یعنی جنس کے ساتھ منضم ہوتی ہے تو اس کے لئے مقسّم ہوتی ہے اس کو دو قسموں میں تقسیم کر دیتی ہے جیسے الحیوان الناطق میں الناطق حیوان کو دو قسموں میں تقسیم کر رہا ہے۔ حیوانِ ناطق حیوان غیر ناطق۔ مقسم میں بھی ایک اصول ہے اور وہ یہ ہے کہ جو نوع جنس سافل کا مقسم ہے وہ جنس عالی کا بھی مقسم ہے مثلاً ناطق جس طرح مقسّم ہے حیوان کا اسی طرح مقسّم ہے جسم نامی کا بھی کیونکہ جسم نامی کی بھی دو قسمیں ہیں جسم نامی ناطق، جسم نامی غیر ناطق۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ مقسّم شئی شئی کی قسم ہے لہذا جو فصل جنس سافل کی مقسّم ہے وہ اس کی قسم ہے اور سافل عالی کی قسم ہے اور قاعدہ ہے کہ قسم کی قسم قسم ہے۔ لہذا مقسّم سافل مقسّم عالی ہے قاعدۂ اولیٰ کے برعکس ہر مقوّم عالی مقوّم سافل نہیں ہوسکتا مثلاً ناطق انسان کا مقوم ہے لیکن حیوان کا مقوّم نہیں ہے اسی طرح قاعدۂ ثانیہ کے برعکس ہر مقسّم عالی مقسّم سافل نہیں ہوسکتا مثلاً حساس جسم نامی کا مقسم ہے لیکن حیوان کا مقسم نہیں بلکہ اس کا مقوم ہے۔

واضح رہے کہ مقوّم اور مقسّم کی بحث میں عالی اور سافل سے مراد فوقانی و تحتانی ہے لہذا عالی وہ بھی ہے جو اپنے اوپر کوئی عالی رکھتی ہے۔ اسی طرح سافل وہ بھی ہے جو اپنے نیچے کوئی سافل رکھتی ہے۔

قال الحكماء الجنس امرٌ مبهمٌ لايتحصل الا بالفصل فهو علةٌ له فلايكونُ فصل الجنس جنسًا للفصل ولايكونُ لشيءٍ واحدٍ فصلان قريبانِ ولا يقوم الا نوعًا

واحدًا ولا يقارنُ الاجنسًا واحدًا في مرتبةٍ واحدةٍ وفصل الجوهرِ جوهرٌ خلافًا للاشراقية

ترجمہ:- حکمار نے کہا کہ جنس ایک امر مبہم ہے اس کا تحقق نہیں ہوتا مگر فصل کے ذریعہ پس فصل اس کے لئے علت ہے اس بنار پر جنس کی فصل جنس نہیں ہوسکتی فصل کے لئے۔ اور ایک ہی قسم کے لئے دو فصل قریب نہیں ہوسکتیں اور فصل ایک ہی نوع کی تقویم کرے گی اور فصل ایک درجہ میں ایک ہی جنس سے مقارن ہوگی اور جوہر کی فصل بھی جوہر ہوگی اس میں اشراقیہ کا اختلاف ہے۔

تشریح:- جنس ایک امر مبہم ہے یعنی بہت سی انواع کے درمیان متردد اور متزلزل ہے اس کو ذہن اور خارج میں کوئی قرار اور تعین حاصل نہیں ہے جب فصل اس کے ساتھ ضم ہوئی ہے تو اس کو ذہن میں تعین حاصل ہوتا ہے مثلاً حیوان ایک جنس ہے جو انسان و بقر و غنم وغیرہ کے درمیان متردد ہے جب حیوان کے ساتھ مثلاً ناطق شامل ہوتا ہے اور حیوانِ ناطق کہا جاتا ہے تب حیوان ذہن میں متعین ہوتا ہے اس لئے فصل جنس کے لئے علت ہے۔ اس نتیجہ سے کہ فصل جنس کے لئے علت ہے پانچ تفریعات نکلتی ہیں۔

پہلی تفریع یہ ہے کہ جو چیز فصل بن چکی وہ جنس نہیں ہوسکتی ورنہ لازم آئے گا کہ ایک ہی شے علت بھی ہو اور معلول بھی ہو اور یہ اضداد کے ساتھ وقت واحد میں متصف ہونا ہے جو باطل ہے۔ فصل جب فصل ہے تو علت ہے اور جب جنس ہوئی تو معلول ہوئی پس شئے واحد کا علت و معلول ہونا لازم آیا۔

دوسری تفریع یہ ہے کہ ایک ہی شے کے لئے دو فصل قریب نہیں ہوسکتیں ورنہ معلول واحد پر دو علتوں کا توارد لازم آئیگا

تیسری تفریع یہ ہے کہ فصل ایک ہی نوع کے لئے مقوم ہوگی دو نوعوں یا اس سے زیادہ کے لئے مقوم نہیں ہوسکتی اس لئے کہ ان دو نوعوں کے بارے میں پوچھا جائیگا کہ ان کی جنس ایک ہے یا دو ہیں اگر دو ہیں تو فصل کا دو جنسوں کے ساتھ مقارن ہونا لازم آیا جو تفریع رابع میں باطل کیا گیا ہے اور اگر دونوں نوعوں کی جنس ایک ہے تو ان کا دو نوع ہونا باطل ہے بلکہ وہ ایک نوع ہونگی اس لئے کہ جب ان کی جنس بھی ایک ہے اور فصل بھی ایک ہے تو دونوں کی ذاتیات ایک ہیں اور ذاتیات کے اتحاد سے ذات متحد ہوتی ہے۔

چوتھی تفریع یہ ہے کہ مرتبۂ واحد میں فصل ایک ہی جنس سے مقارن ہوسکتی ہے یہ نہیں ہوسکتا کہ مرتبۂ واحدہ میں اس کا اقتران دو جنسوں سے ہوجائے اس لئے کہ اگر دو جنسوں سے جو ایک ہی درجہ کی ہیں اقتران ہوا تو چونکہ فصل جنس کے لئے علتِ تامہ ہے اور اس کے انضمام مع الجنس سے ماہیت کا تعین ہوتا ہے اس بنار پر ماہیتِ واحدہ کے لئے دو جنس قریب ثابت ہونگی جو باطل ہوچکا ہے۔

پانچویں تفریع یہ ہے کہ جوہر کی فصل بھی جوہر ہے یہ نہیں ہوسکتا کہ جوہر کی فصل عرض ہو اور قائم بالغیر ہو اس لئے کہ فصل کو علت ہونے کی وجہ سے قوی ہونا چاہیئے اور جنس کو معلول ہونے کی وجہ سے اس کے مقابلہ میں ضعیف ہونا چاہیئے اگر فصل کا عرض ہونا جائز ہوا تو چونکہ عرض جوہر کے مقابلہ میں ضعیف ہوتا ہے اس لئے علت کا معلول سے ضعیف ہونا لازم آئے گا۔ اس میں اشراقیہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ فصل کا عرض ہونا جائز ہے جیسے سریر (تخت) کی علت اور اس کی فصل اس کے تختے اور اس کی ہیئت اجتماعیہ ہے اور ہیئتِ اجتماعیہ

عرض ہے جو تحت یا تختوں کے ساتھ قائم ہے اور خود تخت جوہر ہے پس ثابت ہوا کہ جوہر کی فصل عرض ہو سکتی ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ تخت کی علت ہیئت اجتماعیہ نہیں ہے بلکہ اس کی علت وہ تختے ہیں جنکو ہیئت اجتماعیہ عارض ہو۔ یا یہ کہا جائے کہ ہمارا دعویٰ مرکبات حقیقیہ میں ہے جس کے اجزاء میں اعتبار خارجی ناممکن ہے اور تخت مرکبات مصنوعیہ میں سے ہے۔

وههنا شك من وجهين الاول ما اوردهُ الشيخُ فی کتاب الشفاء وهو ان کل فصل معنی مِنَ المعانی فَاِمَّا ان یکونَ الفصلُ اعمَّ المحمولاتِ او واقعًا تحتهٗ والاول محالٌ فهو منفصلٌ عن المشارکاتِ بفصلٍ فاذن یلزم ان یکون لکل فصلٍ فصلٌ ویتسلسل

ترجمہ:- اور یہاں دو طریقوں سے شک ہے پہلا طریقہ وہ ہے جس کو شیخ نے شفاء میں ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر فصل مفاہیم میں سے ایک مفہوم ہے لہٰذا فصل یا تمام محمولات میں اعم ہوگی یا اعم کے تحت واقع ہوگی۔ پہلی صورت محال ہے پس فصل ممتاز ہوگی دیگر مشارکات سے دوسری فصل کے ذریعہ لہٰذا اس وقت لازم آئے گا کہ ہر فصل کے لئے فصل ہو اور یہ سلسلہ غیر متناہی ہوگا۔

تشریح:- مقام فصل میں دو طرح سے شک کیا گیا ہے ایک طریقۂ شک وہ ہے جس کو شیخ بو علی سینا نے اپنی کتاب شفاء میں ذکر کیا ہے اور دوسرا طریقہ وہ ہے جو خود مصنف کے ذہن میں آیا ہے۔

شیخ نے شفاء میں جو ذکر کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ فصل دیگر کلیات کی طرح ایک مفہوم ہے اور مفہوم دو حال سے خالی نہیں یا اعم المحمولات میں سے ہوگا یا داخل تحت الاعم ہوگا۔ اعم المحمولات سے مراد مقولات عشر یعنی وہ اجناس عالیہ ہیں جو تمام ممکنات کو اعم ہیں اور عالم امکان کی کوئی شے ان کی شمولیت سے باہر نہیں ہے وہ سب پر صادق آتے ہیں اور سب کے لئے محمول بنتے ہیں ان میں سے نو عرض ہیں اور ایک جوہر ہے، پس حاصل یہ ہے کہ فصل یا مقولات عشر میں سے ہے یا ان کے تحت داخل ہے۔ مقولات عشر میں سے ہونا باطل ہے۔ اس لئے کہ بالاتفاق ما تقرر یہ طے شدہ ہے کہ مقولات کی تعداد دس ہے اگر فصل مقولات میں سے ہوتی تو مقولات کی تعداد گیارہ ہوتی، لہٰذا دوسری صورت متعین ہے یعنی یہ کہ فصل ان مقولات میں سے کسی کے تحت داخل ہے اور جب کسی مقولہ کے تحت داخل ہے تو فصل اس مقولہ کا فرد ہوگی اور مقولہ اس کے لئے جنس ہوگا اور جب فصل کے لئے جنس ہے تو گویا اس کے لئے ما بہ الاشتراک موجود ہے لہٰذا اس کے لئے فصل کا وجود ضروری ہوا جو اس کو مشارکات جنسیہ سے ممتاز کرے کیونکہ ہر ما بہ الاشتراک کے لئے ما بہ الامتیاز ضروری ہے پس لازم آیا کہ فصل کے لئے ایک دوسری فصل ہو اب جونسی بھی دوسری فصل سامنے آئے گی اس کے بارے میں بھی یہی سوال دوہرا جائے گا کہ وہ اعم المحمولات ہے یا واقع تحت الاعم ہے۔ نتیجتاً اس کے لئے بھی فصل ماننی پڑے گی اور اس کیلئے بھی وہی سوال عود کریگا انجام یہ ہوگا کہ فصول کا ایک غیر متناہی سلسلہ چلا جائیگا جو کسی منزل پر نہیں رُکے گا پس تسلسل لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔

وَحَلُّهُ اَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنْفِصَالَ كُلِّ مَفْهُومٍ عَنْ مُشَارِكَاتِهِ بِالْفَصْلِ وَاِنَّمَا يَجِبُ لَوْ كَانَ ذٰلِكَ الْعَامُّ مُقَوِّمًا لَهُ

ترجمہ:- اور اس شک کا حل یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر مفہوم اپنے مشارکات سے فصل ہی کے ذریعے ممتاز ہوتا ہے یہ اس وقت ضروری ہے جبکہ وہ عام اس مفہوم کا مقوم ہو۔

تشریح:- یہ شفا کے شک کا جواب ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ فصل واقع تحت الاعم ہے لیکن یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جو چیز بھی تحت الاعم واقع ہو وہ اپنے مشارکات سے فصل ہی کے ذریعہ ممتاز ہو سکتی ہے اور اس کے امتیاز کی دوسری صورت نہیں ہے۔ امتیاز بالفصل یا انفصال بالفصل اس وقت ضروری ہوتا ہے جبکہ وہ اعم اپنے ماتحت کے لئے مقوم ہو یعنی اس کے قوام اور حقیقت میں داخل ہو بالفاظ دیگر وہ اعم اسکا جزو ذاتی ہو اور یہ بات مفہومات مرکبہ ہی میں متصور ہو سکتی ہے جو مفاہیم بسیط ہیں اور ان کا کوئی جزو ذاتی نہیں ہے ان کے امتیاز کے لئے فصل کی حاجت نہیں ہے وہ خاصہ وغیرہ جیسے اعراض سے ممتاز ہو جاتے ہیں پس فصل اگر چہ واقع تحت الاعم ہے لیکن وہ ایک مفہوم بسیط ہے کوئی جنس اسکی حقیقت میں داخل نہیں ہے وہ اپنے امتیاز کے لئے زیادہ سے زیادہ کسی خاصہ کا سہارا لیتی ہے اس کے لئے کسی دوسری فصل کی حاجت نہیں ہے لہذا ہر فصل کے لئے فصل کا لزوم جس کی وجہ سے تسلسل لازم آتا تھا باطل ہے

وَالثَّانِي مَا سَنَحَ لِي وَهُوَ اَنَّ الْكُلِّيَّ كَمَا يَصْدُقُ عَلٰى وَاحِدٍ مِنْ اَفْرَادِهِ يَصْدُقُ عَلٰى كَثِيرِينَ مِنْ اَفْرَادِهِ لَا بِصِدْقٍ وَاحِدٍ فَمَجْمُوعُ الْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ حَيَوَانٌ فَلَهُ فَصْلَانِ قَرِيبَانِ

ترجمہ:- اور دوسرا طریقۂ شک جو مجھے پیش آیا یہ ہے کہ کلی جس طرح اپنے ایک فرد پر صادق آتی ہے اسی طرح اپنے بہت سے افراد پر یکبارگی صادق آتی ہے چنانچہ انسان و فرس کا مجموعہ بھی حیوان ہے پس حیوان کے لئے دو فصل قریب ہیں۔

تشریح:- فصل کے بارے میں ماتن کو یہ شک پیش آیا ہے کہ ایک شے کے لئے دو فصل قریب کا ہونا لازم آتا ہے جو باطل ہو چکا۔

اس شک کی تقریر یہ ہے کہ کلی اپنے افراد پر بہر صورت صادق آتی ہے خواہ وہ افراد الگ الگ ہوں خواہ یکجا ہوں گویا کلی میں دونوں طرح کا صدق پایا جاتا ہے۔ صدق اجتماعی بھی اور صدق انفرادی بھی مثلاً حیوان ایک کلی ہے یہ تنہا فرس اور تنہا انسان پر بھی صادق آتا ہے۔ اسی طرح جب ان دونوں کو یکجا کر دیا جائے اور الانسان والفرس کہا جائے تو بھی حیوان ان پر صادق آئے گا اس صورت میں اس ماہیت مجموعہ کے لئے دو فصل قریب کی ضرورت پیش آئے گی یعنی ناطق اور صاہل کی

لَا يُقَالُ يَلْزَمُ صِدْقُ الْعِلَّةِ عَلَى الْمَعْلُولِ الْمُرَكَّبِ لِاَنَّهُ مَجْمُوعُ الْمَادِيَةِ وَالصُّورَةِ

وھو محالٌ لانّ الاستحالۃَ ممنوعٌ فانہ معلولٌ واحدٌ وعلۃٌ کثیرۃٌ وکثرۃ جھاتِ المعلولیۃِ لاتستلزمُ کثرۃَ المعلولیۃ حقیقۃً

ترجمہ:- اس پر یہ نہ کہا جائے کہ لازم آتا ہے علت کا صادق آنا معلول مرکب پر کیونکہ معلول مجموعہ ہے علتِ مادیہ اور علتِ صوریہ کا اور یہ صدق محال ہے (اور یہ بات اسلئے نہ کہی جائے) کہ یہ استحالہ تسلیم نہیں ہے اسلئے کہ مرکب معلول واحد ہے اور علتِ کثیرہ ہے اور معلولیت کی جہتوں کا کثیر ہونا معلولیت کی کثرتِ حقیقی کو مستلزم نہیں۔

تشریح:- ماتن نے اپنے طریقِ شک میں جو تمہید قائم کی ہے وہ یہ ہے کہ کل صدقِ اجمالی کے طور پر بھی صادق آتی ہے۔ عبارت مذکورہ سے اس تمہید پر اعتراض کرنا مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ صدق اجمالی تسلیم نہیں اس لئے کہ اگر اسکو تسلیم کر لیا جائے تو معلول کا علت ہونا لازم آتا ہے اور یہ اس طرح کہ علت ایک کلی ہے جو فرداً فرداً علت مادیہ اور علت صوریہ پر صادق آتی ہے اور معلول ان دونوں کے مجموعے کا نام ہے اب اگر علت صدق اجمالی رکھتی ہے تو یقیناً اس مجموعہ پر بھی بحیثیت علت صادق آئے گی اور جب مجموع مرکب پر علت صادق آئی اور مجموع مرکب اس کا ایک فرد ہوا تو گویا معلول پر علت صادق آئی پس معلول کا علت ہونا لازم آیا اور یہ باطل ہے کیونکہ اس میں احتیاج الشئ الی نفسہ لازم آتا ہے اسلئے کہ مرکب معلول ہونے کی حیثیت سے محتاج ہے اور جب وہ علت ہو گیا تو محتاج الیہ ہو گیا پس وہ خود اپنی ذات کی طرف محتاج ہوا۔

ماتن نے "لان الاستحالۃ ممنوع" سے اس کا جواب دیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے تمہیدی مقدمہ کی روشنی میں علت کا معلول مرکب پر صادق آنا لازم آتا ہے یہ ہمیں تسلیم ہے لیکن یہ صدق محال ہے اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے اس صدق کو محال اس وقت مانا جاتا جب ایک ہی حیثیت سے اس پر معلول ہونا بھی صادق آتا اور علت ہونا بھی لیکن یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ مجموع مرکب کی دو حیثیتیں اور دو جہتیں ہیں اول جہتِ وحدت دوم جہتِ کثرت۔ یعنی ایک جہت مرکب کی یہ ہے کہ وہ شئے واحد ہے، ہیئت اجتماعیہ کا حامل ہے اس جہت سے مرکب معلول ہے۔ دوسری جہت اس کی کثرت کی اور دو ہونے کی ہے اس جہت سے وہ علت ہے، پس مرکب معلولِ واحد اور علتِ کثیرہ ہے۔

اس جواب سے ایک شبہ پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ علت مستلزم ہوتی ہے معلول کو بلکہ اس کو وجود دینے والی ہوتی ہے اس لئے علت کا تخلف معلول سے اور معلول کا تخلف علت سے محال ہے پس جب علت کثیر ہے تو معلول بھی کثیر ہوگا لہٰذا آپ یہ کیسے کہتے ہیں کہ معلول واحد ہے اور علت کثیرہ ہے

"وکثرۃ جہات المعلولیۃ لاتستلزم کثرۃ المعلولیۃ حقیقۃ" سے ماتن نے اسی اشکال کا جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ علت کثیرہ کا معلول پر اثر انداز ہونا ہمیں بھی تسلیم ہے مگر اس کا اثر یہ ہے کہ علت کے کثیر ہونے سے مرکب کے معلول ہونے کی جہتیں کثیر ہو گئیں یعنی وہ دو اعتبار سے اپنی علت کا معلول

ہوگیا ایک اعتبار یہ کہ وہ علتیں اس معلولِ مرکب کے اجزاء رہیں اور اجزاء اپنے مرکب کے لئے علت ہوتے ہیں۔ دوم یہ کہ وہ اجزاء بحیثیت اجتماعی بھی علت کا مصداق اور اس کا ایک فرد ہیں اور کسی چیز کی جہتیں اگر کثیر ہوں تو خود وہ چیز حقیقتاً کثیر نہیں ہوجاتی۔ کثرتِ جہاتِ شئی کثرۃِ شئی کو مستلزم نہیں ہے پس جہاتِ معلولیت کی کثرت خود معلولیت کی کثرت کو مستلزم نہیں ہے۔

لا يُقَالُ فمجموعُ شريكَيِ البارى شريكُ البارى فبعضُ شريك البارى مركب وكل مركب ممكن مع ان كل شريك البارى ممتنعٌ لان امكان كل مركب ممنوعٌ فان افتقار الاجتماع على تقدير الوجود الفرضى لا يضر الامتناعَ فى نفس الامر الا ترى انهٗ يستلزم المحال بالذات فلا يكون ممكنا فتدبّرْ

ترجمہ:- یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ دو شریک باری کا مجموعہ شریک باری ہے لہٰذا بعض شریک باری مرکب ہے اور ہر مرکب ممکن ہے حالانکہ ہر شریک باری ممتنع ہے۔ یہ اس لئے نہ کیا جائے کہ ہر مرکب کا ممکن ہونا تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ اجتماع و ترکیب کا محتاج ہونا وجود فرضی کی صورت میں اس امتناع کو نقصان نہیں پہنچا سکتا جو نفس الامر و واقع میں ثابت ہے۔ تم دیکھتے نہیں کہ یہ امکان محال بالذات کو مستلزم ہے لہٰذا یہ مرکب ممکن نہیں ہے بس غور کرلو۔

تشریح:- ماتن کے تمہیدی مقدمہ پر یہ دوسرا اعتراض ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ کلی کے صدقِ اجتماعی جس پر ماتن کے فنک کی بنیاد ہے باطل ہے اس لئے کہ اس سے شریک باری کا ممکن ہونا لازم آتا ہے حالانکہ شریک باری ممتنع ہے اس کی تشریح یہ ہے کہ شریکِ باری ایک کلی ہے اور بقول ماتن یہ کلی ایک شریک باری پر بھی صادق آئیگی اور دو شریک باری کے مجموعۂ مرکب پر بھی صادق آئے گی پس شریکِ باری کا ایک فرد مرکب ہوا لہٰذا شکل یہ بنی "بعضُ شریک الباری مرکبٌ" "وکل مرکبٍ ممکنٌ"۔ یعنی بعض شریک باری مرکب ہے اور ہر مرکب ممکن ہے۔ نتیجہ نکلا "بعضُ شریک الباری ممکنٌ"۔ یعنی بعض شریک باری ممکن ہے۔ حالانکہ یہ طے شدہ ہے کہ شریک باری کے تمام افراد ممتنع ہیں اور استدلال میں جو یہ کہا گیا ہے کہ ہر مرکب ممکن ہے تو اس لئے کہ مرکب اپنے اجزاء کی طرف محتاج ہوتا ہے اور احتیاج علامت ہے امکان کی۔ الحاصل شریک باری کا ممکن اور ممتنع ہونا لازم آیا

لِانَّ امکانَ کل مرکبٍ ممنوعٌ سے ماتن نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ہر مرکب کا ممکن ہونا تسلیم نہیں ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ جو شئی مرکب ہو وہ ممکن بھی ہو۔ درحقیقت بات یہ ہے کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں مرکبِ حقیقی مرکبِ فرضی۔ مرکب حقیقی ممکن ہوتا ہے کیونکہ وہ اجزاء کی جانب نفس الامر میں یعنی خارج یا ذہن میں محتاج ہوتا ہے اور احتیاج علامتِ امکان ہے۔ لیکن مرکب فرضی نفس الامر میں ممتنع ہوتا ہے زیادہ سے زیادہ وہ ایک ذہنی و اختراعی مفروضہ میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے جس سے اس کا صرف امکانِ فرضی ثابت ہوتا ہے اور امکانِ فرضی اس امتناع کو نہیں بدل سکتا جو نفس الامر اور عالمِ واقع میں ثابت ہوچکا۔ ماتن فرماتے ہیں کہ یہ بات بھی

قابل غور ہے کہ ہر مرکب کو ممکن ماننے سے وہ چیز لازم آتی ہے جو بالذات محال ہے یعنی شریک باری کا امکان۔
اور قاعدہ ہے کہ جس چیز سے محال لازم آتا ہو وہ ممکن نہیں ہے لہذا ہر مرکب کا امکان ممکن نہیں ہے۔

وَحَلُّهٗ اَنَّ وجودَ اثنین یستلزمُ وجودَ ثالثٍ وھو المجموعُ وذالك واحدٌ لایقال علیٰ ھذا یلزم من تحقق اثنین تحقق امورٍ غیر متناھیۃٍ لانہ بضم الثالث یتحقق الرابع وھکذا لانّا نقول الرابع امرٌ اعتباریٌ فانہٗ حاصلٌ باعتبار شیئٍ واحدٍ مرتین والتسلسل فی الاعتباریات منقطع بانقطاعہ فافھم۔

ترجمہ:- اور اس شک ثانی کا حل یہ ہے کہ دو کا وجود مستلزم ہے تیسرے کے وجود کو اور وہ تیسرا ان دو کا مجموعہ ہے۔ اس پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ دو کے متحقق ہونے سے امور غیر متناہیہ کا متحقق ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ تیسرے کے ملانے سے چوتھا اور اسی طرح چوتھے کے ملانے سے پانچواں متحقق ہو جائے گا۔ یہ اعتراض اس لئے نہ کیا جائے کہ ہم جواب دیں گے کہ چوتھا ایک اعتباری چیز ہے اس لئے کہ وہ حاصل ہوا ہے ایک شی کو دو مرتبہ اعتبار کر لینے سے اور اس طرح کی اعتباری چیزوں میں اعتبار کے منقطع ہو جانے سے تسلسل منقطع ہو جاتا ہے۔ تو اس کو سمجھ لیجئے۔

تشریح:- مقام فصل میں خود ماتن نے جو شک پیش کیا ہے یعنی ماہیت واحدہ کے لئے دو فصل قریب کا لازم آنا یہاں سے اس شک کا جواب دے رہے ہیں۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ شک میں کلی کے صدق اجتماعی کو لے کر جو یہ کہا گیا تھا کہ کلی جس طرح اپنے الگ الگ افراد پر صادق آتی ہے اسی طرح ان کے مجموعے پر بھی صادق آتی ہے اور اس کے نتیجہ میں انسان و فرس پر حیوان صادق آتا تھا اور پھر اس حیوان کے لئے دو فصلیں ناطق اور صاہل ثابت ہو گئی تھیں۔ تو اس کا حل یہ ہے کہ جس طرح انسان و فرس میں حیوان کی وجہ سے وحدت پیدا ہو گئی اور وہ شئے واحد ہو گئے اسی طرح ناطق و صاہل میں بھی وحدت پیدا ہو گئی اور وہ بھی شئے واحد ہو گئے اور وہ اسطرح کہ دو فصلوں کا تحقق مستلزم ہے اپنے مجموعہ کو یعنی دونوں فصلوں کا ایک تحقق انفرادی ہے اور دوسرا تحقق اجتماعی ہے۔ تحقق اجتماعی کے اعتبار سے وہ شئے واحد ہیں پس ایک ماہیت کے لئے ایک ہی فصل ہوئی دو فصلیں نہیں ہوئیں یعنی انسان و فرس کے مجموعہ کے لئے جس کو حیوان سے تعبیر کر لیجئے فصل ہوا ناطق و صاہل کا مجموعہ پس مجموعہ فصل ہے مجموعہ کے لئے۔ گویا ماہیت واحدہ کے لئے شئی واحد فصل ہوئی۔

شبہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر دو کے تحقق کے لئے تیسرے کو لازم قرار دیتے ہیں تو دو کے تحقق سے تسلسل یعنی امور غیر متناہیہ کا اجتماع لازم آئے گا اور وہ اس طرح کہ دو مستلزم ہے اپنے مجموعہ کو اور یہ مجموعہ تیسرا ہوا۔ اب تین ہو گئے پھر یہ تین مستلزم ہونگے اپنے مجموعہ کو وہ چوتھا ہوا۔ اب چار ہو جائیں گے اور وہ چاروں مستلزم ہونگے اپنے مجموعے کو اور اس مجموعہ کے ملنے سے پانچ حاصل ہونگے۔ اسی طرح ایک غیر متناہی سلسلہ چلا جائیگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ

دو کے تحقق سے تیسرے کا وجود تو مسلم ہے کیونکہ تیسرا دو کا مجموعہ ہے لیکن چوتھا خالص فرضی ہے جس کا منشاء انتزاع بھی موجود نہیں ہے بلکہ اس کا وجود دو کو دو مرتبہ فرض کرنے سے ہوا ہے اور فرضی اور اعتباری چیزوں کا تسلسل بآسانی ختم ہو سکتا ہے اس کی آسان صورت یہ ہے کہ اعتبار کا سلسلہ ختم کر دیا جائے۔

والرابع الخاصة وهو الخارجُ المقولُ على ما تحتَ حقيقةٍ واحدةٍ نوعيةٍ او جنسية شاملة ان عمت الافراد والا فغير شاملة۔ والخامس العرض العام وهو الخارجُ المقولُ على حقائقَ مختلفة وكل منهما ان امتنع انفكاكه عن المعروض فلازمٌ والا فمفارقٌ يزول بسرعة او بطوءٍ اَو لا.

ترجمہ:- اور چوتھی کلی خاصہ ہے اور وہ ایسی کلی ہے جو خارج ہو اور ان افراد پر محمول ہو جو ایک حقیقت کے تحت ہیں وہ حقیقت نوعی ہو یا جنسی ہو۔ خاصہ شاملہ ہے اگر تمام افراد کو عام ہو ورنہ غیر شاملہ ہے۔
اور پانچویں کلی عرض عام ہے اور وہ ایسی کلی ہے جو خارج ہو اور حقائق مختلفہ پر محمول ہو۔ اور ان دونوں کلیوں میں سے ہر ایک کا معروض سے جدا ہونا اگر ممتنع ہے تو کلی لازم ہے ورنہ مفارق ہے، مفارق جلدی زائل ہوگا یا دیر میں یا زائل ہی نہیں ہوگا۔

تشریح:- یہ کلی کی چوتھی اور پانچویں قسم کا بیان ہے۔ چوتھی قسم خاصہ ہے اور پانچویں قسم عرض عام ہے۔ خاصہ وہ کلی ہے جو شے کی حقیقت سے خارج ہو اور ایک ہی حقیقت کے ساتھ مختص ہو یعنی ایک ہی حقیقت کے افراد پر محمول ہو، پھر خاصہ کی دو قسمیں ہیں۔ خاصۃ النوع، خاصۃ الجنس۔ خاصۃ النوع وہ خاصہ ہے جو حقیقت نوعیہ کے افراد پر محمول ہو جیسے ضاحک کہ یہ انسان کے افراد پر محمول ہوتا ہے اور انسان حقیقت نوعیہ ہے۔
خاصۃ الجنس وہ خاصہ ہے جو جنس کے افراد پر محمول ہو جیسے ماشی کہ یہ حیوان کے افراد پر محمول ہوتا ہے کیونکہ افراد حیوان یعنی انسان، فرس، بقر وغیرہ سبھی ماشی ہیں واضح رہے کہ ماشی حیوان کا خاصہ ہے لیکن انسان کے لئے عرض عام ہے۔ نیز خاصہ کی دو قسمیں اور بھی ہیں۔ شاملہ، غیر شاملہ۔
خاصہ شاملہ وہ خاصہ ہے جو ذی خاصہ کے تمام افراد کو عام ہو جیسے ضاحک بالقوہ اپنے ذی خاصہ یعنی انسان کے تمام افراد کو عام ہے۔
خاصہ غیر شاملہ وہ خاصہ ہے جو ذی خاصہ کے تمام افراد کو عام نہ ہو بلکہ بعض میں پایا جائے اور بعض میں نہ پایا جائے جیسے ضاحک بالفعل کہ یہ صرف بعض ہی افراد میں پایا جاتا ہے کیونکہ انسان کے بعض افراد ایسے بھی ہیں جن سے کسی زمانہ میں بھی ضحک صادر نہیں ہوا۔
پانچویں کلی عرض عام ہے۔ عرض عام وہ کلی ہے جو شے کی حقیقت سے خارج ہو اور حقائق مختلفہ کے افراد پر محمول ہو جیسے ماشی انسان کے لئے عرض عام ہے کیونکہ شے اس کی حقیقت سے خارج بھی ہے اور اس کے علاوہ دیگر

حقائق کے افراد میں بھی پایا جاتا ہے۔
خاصہ کی تعریف میں خارج کے لفظ سے جنس، فصل، نوع نکل گئیں اسلئے کہ یہ خارج شے نہیں ہیں بلکہ داخل شے ہیں اور حقیقۃ واحدہ کی قید سے عرض عام نکل گیا کیونکہ یہ حقائق مختلفہ پر بولا جاتا ہے۔
خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں لازم، مفارق۔ لازم وہ خاصہ یا عرض عام ہے جس کا ذی خاصہ یا ذی عرض سے جدا ہونا محال ہو جیسے زوجیت اربعہ کے لئے لازم ہے یعنی اس کا اربعہ سے جدا ہونا محال ہے مفارق وہ خاصہ یا وہ عرض عام ہے جس کا ذی خاصہ یا ذی عرض سے جدا ہونا محال نہ ہو جیسے کاتب بالفعل انسان کا خاصۂ مفارقہ ہے کیونکہ کتابت بالفعل کا انسان سے جدا ہونا ممکن ہے۔
پھر مفارق کی تین قسمیں ہیں۔ سریع الزوال، بطی الزوال، عدیم الزوال۔ سریع الزوال وہ مفارق ہے جو اپنے معروض اور ملزوم سے سرعت کے ساتھ زائل ہو جائے جیسے شرمندگی کی سرخی کہ یہ چہرے پر تھوڑی دیر تک ظاہر ہوتی ہے پھر زائل ہو جاتی ہے۔ بطی الزوال وہ مفارق ہے جو اپنے معروض سے دیر میں زائل ہو جیسے امراض مزمنہ پرانی بیماریاں کہ یہ بیمار سے دیر میں زائل ہوتی ہیں۔
عدیم الزوال وہ مفارق ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممکن تو ہو لیکن جدائیگی کبھی واقع نہ ہو جیسے حرکت فلک، فلاسفہ کے نزدیک اس حرکت کا فلک سے جدا ہونا ممکن تو ہے لیکن کبھی جدا نہیں ہوئی۔

ثمّ اللّازمُ إمّا ان یمتنع انفکاکہُ عن الماھیۃِ مطلقًا لعلّۃٍ او ضرورۃٍ لیسمّٰی لازم الماھیۃ او بالنظر الی احد الوجودین خارجی او ذھنی۔ ویُسمّٰی الثانی معقولًا ثانیًا والدّوامُ لا یخلو عن لزوم سببی۔

ترجمہ:- پھر لازم کا ماہیت سے جدا ہونا یا تو مطلقاً ممتنع ہو گا کسی علت کی وجہ سے یا بداہت کی وجہ سے ایسے لازم کا نام لازم الماہیت ہے یا اس کا جدا ہونا ممتنع ہو گا وجود خارجی یا وجود ذہنی میں سے کسی ایک کی جانب نظر کرتے ہوئے اس دوسرے لازم کا نام معقول ثانی ہے۔ اور دوام لزوم سببی سے خالی نہیں ہوتا۔

تشریح:- لازم کی دو قسمیں ہیں، لازم الماہیت، لازم الوجود۔
لازم الماہیت وہ لازم ہے جس کا ماہیت سے جدا ہونا مطلقاً محال ہو۔ مطلقاً سے مراد یہ ہے کہ خواہ وہ ماہیت خارج میں پائی جائے، خواہ ذہن میں۔ یہ امتناع انفکاک کسی علت کی وجہ سے ہو یا بلا علت کے جیسے زوجیت ماہیت اربعہ کے لئے مطلقاً لازم ہے اربعہ خارج میں پایا جائے گا تو بھی زوجیت کے ساتھ متصف ہو گا اور ذہن میں پایا جائے گا تو بھی اس کے ساتھ متصف ہو گا۔
لازم الوجود وہ لازم ہے جس کا ماہیت سے جدا ہونا وجود خارجی یا وجود ذہنی کے اعتبار سے محال ہو اس کا دوسرا نام معقول ثانی ہے جیسے کلیت، جزئیت، جنسیت، فصلیت وغیرہ۔ کلیت انسان کو وجود ذہنی کے اعتبار

سے لازم ہے یعنی انسان جب ذہن میں پایا جائیگا تبھی کلی ہونے کے ساتھ متصف ہوگا اور جزئیت زید کو خارج کے اعتبار سے لازم ہے کیونکہ خارج میں جو چیز بھی موجود ہوگی جزئی ہوگی۔

وَالدَّوَامُ لَا يَخْلُوْ عَنْ لُزُوْمٍ سَبَبِيٍّ۔ یہ ایک مشہور مسئلہ کی تحقیق ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ آیا جو چیز کسی شے کے لئے دوام کے ساتھ ثابت ہو وہ اس شے کی عرض لازم ہے یا عرض مفارق۔ مشہور یہ ہے کہ وہ عرض مفارق ہے۔ ماتن فرماتے ہیں کہ یہ رائے اگرچہ شہرت اور مقبولیت پا چکی ہے لیکن تحقیق پر مبنی نہیں ہے۔ تحقیقی بات یہ ہے کہ شئ دائم عرض لازم ہے اس لئے کہ اس کا دوام کسی سبب ہی کی بنیاد پر ہوگا کیونکہ مسبّب کا دوام سبب کے دوام کے بغیر نہیں ہوسکتا اور چونکہ پوری کائنات مسبّب و اسباب کے سلسلہ میں جکڑی ہوئی ہے اس لئے جب بھی کوئی چیز کسی شے کے لئے دوام کے ساتھ ثابت ہوگی تو یقیناً اس کا کوئی سبب ہوگا۔ پھر اس سبب کا بھی کوئی سبب ہوگا یہاں تک کہ منتہا ذات واجب ہوگی اور ذات واجب کا مسبّب ہونا تمام اسباب کے لئے لازم ہے اس لئے تمام اسباب دائمی بھی اپنے مسبّبات کے لئے لازم ہونگے۔ اسی کو ماتن نے دو لفظوں "والدوام لا یخلو عن لزوم سببی" سے بیان کیا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ دائم کا دوام اس لزوم سے خالی نہیں ہے جو سبب کی وجہ سے آتا ہے۔

هَلْ لِمُطْلَقِ الْوُجُوْدِ دَخْلٌ ضَرُوْرِيٌّ فِي لَوَازِمِ الْمَاهِيَةِ وَالْحَقُّ لَا فَإِنَّ الضَّرُوْرَةَ لَا تُعَلَّلُ حَتّٰى يَجِبَ وُجُوْدُ الْعِلَّةِ أَوَّلًا كَوُجُوْدِ الْوَاجِبِ تَعَالٰى عَلٰى مَذْهَبِ الْمُتَكَلِّمِيْنَ

ترجمہ:- کیا وجود مطلق کا لوازم ماہیت میں دخل بدیہی ہے؟ حق بات یہ ہے کہ دخل نہیں ہے کیونکہ بداہت معلَّل نہیں ہوتی کہ پہلے علت کا وجود واجب ہو جیسے وجودِ واجب تعالیٰ مذہب متکلمین کی بنیاد پر۔

تشریح:- لوازم وجود ذہنی اور لوازم وجود خارجی کے سلسلے میں یہ بات صاف ہے کہ وہ جب ماہیت کے لئے ثابت ہوں گے تو ان کے ثبوت میں ماہیت کے وجود ذہنی یا وجود خارجی کو دخل ہوگا۔ یہ بحث لوازم ماہیت کے بارے میں ہے کہ آیا لوازم ماہیت جب ماہیت کے لئے ثابت ہوتے ہیں تو اس میں وجودِ ماہیت کا دخل ہوتا ہے یعنی ماہیت کا وجود مطلق اس ثبوت کے لئے علت ہوتا ہے یا نہیں؟ مثلاً زوجیت جب ماہیت اربعہ کے لئے ثابت ہوتی ہے تو اربعہ کا وجود ثبوت زوجیت کے لئے علت ہوتا ہے یا زوجیت براہ راست ماہیت اربعہ کے لئے ثابت ہوتی ہے۔ واضح ہو کہ یہاں مطلق وجود کے دخل سے بحث اس لئے ہے کہ وجودِ معین یعنی وجود ذہنی یا وجود خارجی کا دخیل ہونا لوازم وجود ذہنی و لوازم وجود خارجی میں طے ہوچکا لہذا اس کے دخیل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اس مسئلے میں بعض کا خیال یہ ہے کہ اگر وجود کا دخل نہ مانا جائے تو لازم آئے گا کہ لوازم کا ثبوت ایسی شے کے لئے ہے جو موجود نہیں ہے اور یہ باطل ہے۔

مناطقہ کا سواد اعظم اس کا قائل ہے کہ لوازم ماہیت ماہیت کو بالبداہت ثابت ہوتے ہیں اس ثبوت میں

کسی علت و سبب کا واسطہ نہیں ہے جیساکہ وجودِ واجب تعالیٰ کے بارے میں متکلمین کا مذہب ہے کہ وجود کا واجب تعالیٰ کے لئے ثبوت بالبداہت ہے اس ثبوت میں کسی علت و سبب کا واسطہ نہیں ہے۔ اگر علت کا واسطہ مان لیا جائے تو بداہت کا معلل بالعلت ہونا لازم آتا ہے جس کے نتیجے میں پہلے علت کا وجود واجب ہوگا پھر بداہت پائی جائے گی حالانکہ بداہت علت کی محتاج نہیں ہوتی۔ نیز واجب تعالیٰ کا وجود ازلی و قدیم ہے اگر وجودِ مطلق یا علت کا دخل مان لیتے ہیں تو وجودِ واجب کا ازلی و قدیم ہونا ثابت نہیں ہوتا معاذاللہ اور مثبتین کا یہ کہنا کہ اگر وجود کا دخل نہیں مانتے تو لوازم کا غیر موجود شے کے لئے ثابت ہونا لازم آتا ہے ایک سفسطہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ یہ تو اس وقت لازم آتا جبکہ ہم وجود کو بے دخل کر کے عدم کو دخیل مانتے اور جب ہم نے وجود و عدم دونوں سے صرفِ نظر کر لیا تو کیا ممکن نہیں ہے کہ ایک شے کسی شئے موجود کے لئے ثابت ہو لیکن بوقتِ ثبوت اس شئے موجود کا وجود بحیثیت علت ملحوظ نہ ہو۔ ماتن نے سوادِ اعظم کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے فرمایا کہ یہی رائے برحق ہے۔

ایضًا اللازم امابیّنٌ وھو الذی یلزمُ تصوّرُہٗ من تصورِ الملزوم وقد یقال البیّنُ علی الذی یلزم من تصورھما الجزمُ باللزوم وھو اعم من الاول اوغیر بیّن بخلافہ فالنسبۃ بالعکس وکلٌّ منھما موجودٌ بالضرورۃ

ترجمہ:- نیز لازم یا بیّن ہوگا اور بیّن وہ ہے کہ ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے اور کبھی بیّن اس پر بولا جاتا ہے کہ لازم و ملزوم دونوں کے تصور سے لزوم کا یقین لازم آئے، اور یہ لازم پہلے لازم کے مقابلہ میں اعم مطلق ہے، یا لازم غیر بیّن ہوگا جو ان دونوں کے برخلاف ہوگا پس نسبت برعکس ہوگی اور ان دونوں قسموں میں سے ہر ایک بالبداہت موجود ہے۔

تشریح:- یہ لازم کی دوسری تقسیم ہے اس میں لازم کی چار قسمیں بیان ہوئی ہیں۔ لازم بیّن بالمعنی الاخص، لازم بیّن بالمعنی الاعم، لازم غیر بیّن بالمعنی الاخص، لازم غیر بیّن بالمعنی الاعم۔

لازم بیّن بالمعنی الاخص۔ وہ لازم ہے جس کے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے یعنی دونوں کے درمیان اتنا مضبوط اور گہرا تعلق ہو کہ ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور منفک نہ ہوتا ہو جیسے اعمیٰ اور بصر۔ اعمیٰ ملزوم ہے اور بصر اس کا لازم بیّن بالمعنی الاخص ہے۔ جب اعمیٰ کا تصور ہوگا اور اس کے معنی ذہن میں آئیں گے تو لازمی طور پر بصر کا بھی تصور ہوگا کیونکہ اعمیٰ کے معنی فاقد البصر (جس کی بصارت مفقود ہو گئی ہو) کے ہیں ظاہر ہے کہ جب فاقد البصر ذہن میں آئیگا تو لازمًا بصر بھی ذہن میں حاصل ہوگا۔

لازم بیّن بالمعنی الاعم۔ وہ لازم ہے جس کا ملزوم سے اتنا گہرا تعلق تو نہ ہو کہ جب ملزوم ذہن میں آئے تو وہ بھی ذہن میں آجائے البتہ اتنا تعلق ضرور ہو کہ جب ملزوم اور لازم دونوں کا تصور کیا جائے اور دونوں کے معنی ذہن

حاصل ہوں تو دونوں کے درمیان رشتۂ لزوم کا یقین ہو جائے جیسے اربعہ کے لئے زوجیت لازم بیّن بالمعنی الاعم ہے کہ دونوں جب ذہن میں حاصل ہوتے ہیں تو ان کے درمیان لزوم کا یقین ہو جاتا ہے۔ پہلے معنی جہاں صادق آئیں گے وہاں دوسرے معنی ضرور صادق آئیں گے لیکن یہ ضروری نہیں کہ جہاں دوسرے معنی صادق آئیں وہاں پہلے معنی بھی صادق آئیں اسی لئے معنی اول اخص اور معنی ثانی اعم ہیں۔

لازم غیر بیّن بالمعنی الاخص۔ وہ لازم ہے کہ اس کے اور اس کے ملزوم کے ذہن میں آنے کے بعد لزوم کا یقین نہ حاصل ہو جیسے عالم کے لئے حدوث لازم غیر بیّن بالمعنی الاخص ہے یعنی عالم اور حدوث دونوں کا تصور کرنے اور ان کے مفہوم کو ذہن میں لانے کے بعد یہ یقین نہیں ہوتا کہ حدوث عالم کے لئے لازم ہے بلکہ لزوم کو ثابت کرنے کے لئے دلیل کی ضرورت پیش آتی ہے یعنی یہ کہنا پڑتا ہے کہ العالم متغیر، وکل متغیر حادث، فالعالم حادث۔

لازم غیر بیّن بالمعنی الاعم وہ لازم ہے کہ جس کے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم نہ آئے جیسے انسان کے لئے کاتب بالقوہ لازم غیر بیّن بالمعنی الاعم ہے کہ انسان کا تصور کرتے وقت بسا اوقات کاتب کا دل میں خطرہ تک نہیں گزرتا واضح ہو کہ لازم غیر بیّن لازم بیّن کی نقیض ہے اور عموم وخصوص میں نقیض عین کے برعکس ہوتی ہے۔ پس لازم بیّن بالمعنی الاخص کی نقیض لازم غیر بیّن بالمعنی الاعم ہوگی۔ اور لازم بیّن بالمعنی الاعم کی نقیض لازم غیر بیّن بالمعنی الاخص ہوگی جیسا کہ ہر ایک کی تعریف سے واضح ہے ماتن کے فقرہ "فالنسبۃ بالعکس" کے یہی معنی ہیں۔

وکلٌ منہما موجودٌ بالضرورۃ۔ یہ امام رازی پر رد ہے امام رازی فرماتے ہیں کہ بیّن وغیر بیّن کا وجود محتاج دلیل ہے ان کا وجود آپ سے آپ ثابت نہیں ہوگا جب تک ان کے وجود پر دلیل نہ قائم کی جائے۔ ماتن امام کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان دونوں کا وجود بداہۃً ثابت ہے یعنی ہم جب اپنے ذہن میں اشیاء کا تصور کرتے ہیں تو واضح طور پر دو طرح کے لوازم پاتے ہیں ہمارے اذہان یہ فیصلہ کرنے میں کسی دلیل کا انتظار نہیں کرتے۔

وَھٰھُنَا شَکٌّ وَھُوَ اَنَّ اللُّزُوْمَ لَازِمٌ وَاِلَّا یَنْھَدِمُ اَصْلُ الْمُلَازَمَۃِ فَیَتَسَلْسَلُ اللُّزُوْمَاتُ وَحَلُّہٗ اَنَّ اللُّزُوْمَ مِنَ الْمَعَانِی الْاِعْتِبَارِیَّۃِ الْاِنْتِزَاعِیَّۃِ الَّتِیْ لَیْسَ لَھَا تَحَقُّقٌ اِلَّا فِی الذِّھْنِ بَعْدَ اعْتِبَارِہٖ اِنَّمَا یَنْقَطِعُ بِانْقِطَاعِ الْاِعْتِبَارِ نَعَمْ مَنْشَاھَا وَمَنْبَعُھَا مُتَحَقِّقٌ وَذٰلِکَ ھُوَ الْمُنَافِیْ لِنَفْسِ اٰمْرِیَّۃِ الْاِنْتِزَاعِیَاتِ مُتَنَاھِیَۃٌ اَوْ غَیْرُ مُتَنَاھِیَۃٍ مُرَتَّبَۃً اَوْ غَیْرَ مُرَتَّبَۃٍ فَقَوْلُھُمُ التَّسَلْسُلُ فِیْمَا لَیْسَ بِمُحَالٍ صَادِقٌ لِعَدَمِ الْمَوْضُوْعِ فَتَدَبَّرْ

ترجمہ:- اور یہاں ایک شک ہے اور وہ یہ ہے کہ لزوم لازم ہے ورنہ منہدم ہو جائے گی تلازم کی بنیاد۔ (اور جب لزوم لازم ہے) تو لزومات میں تسلسل ہوگا، اور اس شک کا حل یہ ہے کہ لزوم معانی اعتباریہ

انتزاعیہ میں سے ہے جن کا صرف ذہن میں تحقق ہے جبکہ ذہن ان کا اعتبار کرے پس سلسلۂ اعتبار کے ختم ہونے سے ختم بھی ہوجائیں گے، ہاں ان کا منشار انتزاع محقق ہے اور وہی انتزاعیات کے نفس الامری ہونے کا محافظ ہے، وہ انتزاعیات متناہی ہوں یا غیر متناہی، مرتب ہوں یا غیر مرتب، پس اہل منطق کا یہ قول "التسلسل فیہا لیس بمحال" یعنی اعتباریات میں تسلسل محال نہیں ہے، یہ صحیح ہے کیونکہ موضوعِ قضیہ معدوم ہے پس غور کرلو۔

تشریح:- یہ لازم وملزوم کے بارے میں ایک شک اور اس کا حل ہے۔

شک کا حاصل یہ ہے کہ لازم وملزوم کے درمیان جو رشتۂ لزوم ہے وہ لازم ہے یا غیر لازم؟ بالفاظ دیگر معترض پوچھتا ہے کہ لزوم کا لازم وملزوم سے جدا ہونا ممکن ہے یا ممتنع، اگر ممکن ہے تو لازم وملزوم کے درمیان جو چیز تلازم کی اصل بنیاد ہے یعنی رشتۂ لزوم وہی منہدم ہوئی جاتی ہے پس کہاں کا لازم اور کہاں کا ملزوم۔ اور اگر لزوم کا لازم وملزوم سے جدا ہونا ممتنع ہے تو لزومات میں تسلسل لازم آتا ہے کیونکہ اب لزوم کے لازم کے بارے میں سوال ہوگا کہ آیا وہ لزوم کے لئے لازم ہے یا نہیں۔ اگر نہیں لازم ہے تو بنیادِ ملازمت منہدم ہوجاتی ہے اور اگر لازم ہے تو پھر اس تیسرے لزوم یعنی لزومِ لزومِ لزوم کے بارے میں اسی طرح کا سوال ہوگا۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ لزومات کا سلسلۂ غیر متناہی چل پڑے گا جو کہ محال ہے۔

اس شک کا حل یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ لزوم لازم ہے۔ رہ گیا تسلسل کا الزام تو اس کا جواب یہ ہے کہ لزومات امورِ انتزاعیہ میں سے ہیں یعنی ذہنِ انسانی لازم وملزوم سے لزوم کا انتزاع کرتا ہے امورِ انتزاعیہ کا ذہن کے سوا کہیں تحقق نہیں ہوتا۔ اور ذہن میں بھی تحقق اس وقت ہوتا ہے جبکہ ذہن ان کا اعتبار کرے اور جب ذہن انتزاع واعتبار کرنا بند کردے تو ان کا سلسلہ منقطع ہوجاتا ہے پس اعتبار کے منقطع ہونے سے تسلسل منقطع ہوجائے گا۔

وَذٰلِکَ ہوالحافظ لنفس امریۃ الانتزاعیات الخ یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب لزوم ایک امر انتزاعی ہے تو اس پر حکم کیوں لگتا ہے۔ وہ قضیہ موجبہ کا موضوع کیوں بنتا ہے مثلاً اللزوم لازمٌ ، کیوں کہا جاتا ہے۔ قضیہ موجبہ کا موضوع بننا تو اس کا ثبوت ہے کہ وہ ایک نفس الامری اور واقعی شے ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ امورِ انتزاعیہ اپنے منشار انتزاع کے اعتبار سے نفس الامری ہیں مثلاً لزوم خالص ایک انتزاعی شے ہے لیکن اس کا منشار انتزاع یعنی لازم وملزوم خارج میں موجود ہیں اور یہی اس کے نفس الامری ہونے کے محافظ ہیں گویا یہ لزومات نفس الامر میں اس لئے موجود ہیں کہ ان کا منشار انتزاع نفس الامر میں موجود ہے اور قضیہ موجبہ کے موضوع میں یہ شرط نہیں ہے کہ اس کا موضوع بالاستقلال نفس الامر میں موجود ہو۔ اس میں عموم ہے خواہ موضوع بالاستقلال نفس الامر میں موجود ہو، خواہ اپنے منشار انتزاع کے اعتبار سے موجود ہو اور چونکہ انتزاعیات براہِ راست نفس الامر میں موجود نہیں ہیں اسلئے ان کے مرتب یا غیر متناہی ہونے سے کوئی استحالہ لازم نہیں آتا۔

فقولہم التسلسل فیہا لیس بمحال الخ یہ بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ امورِ انتزاعیہ میں تسلسل نہیں ہے آپ کے اس دعوے میں اور مناطقہ کے مقولے "التسلسل فی الانتزاعیات لیس بمحال" میں تضاد ہے کیونکہ مناطقہ کے مقولہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انتزاعیات میں تسلسل تو ہے لیکن محال نہیں۔

جواب یہ ہے کہ مناطقہ کا مقولہ قضیہ سالبہ ہے جو عدم موضوع کے وقت بھی صادق آتا ہے لیس "التسلسل فیہا الیس بمحال" کا مطلب یہ ہے کہ تسلسل انتزاعیات میں موجود ہی نہیں ہے کہ اس کے محال وغیر محال ہونے سے بحث کی جائے۔

خاتمۃ ۔ مفهومُ الكلی یسمّٰی کلیًا منطقیًا ومعروض ذالك المفهوم یسمّٰی کلیًا طبعیًا والمجموع من العارض والمعروض یسمّٰی کلیًا عقلیًا وکذا الکلیات الخمس منها منطقیٌ وطبعیٌ وعقلیٌ ثم الطبعی له اعتبارات ثلثة بشرط لا شیٔ ویسمّٰی مجردةً وبشرط شیٔ و یسمّٰی مخلوطةً ولا بشرط شیٔ ویسمّٰی مطلقةً۔

ترجمہ:۔ خاتمہ:۔ کلی کے مفہوم کا نام کلی منطقی ہے اور اس مفہوم کے معروض کا نام کلی طبعی ہے اور عارض و معروض کے مجموعہ کا نام کلی عقلی ہے اور اسی طرح کلیاتِ خمسہ میں منطقی، طبعی، عقلی کے اقسام ہیں۔ پھر کلی طبعی کی تین حیثیتیں ہیں بشرط لاشیٔ اور اس کا نام مجردہ ہے، بشرط شیٔ اس کا نام مخلوطہ ہے، لابشرط شیٔ اس کا نام مطلقہ ہے۔

تشریح:۔ خاتمہ کے عنوان کے تحت کلیات کے متعلقات پر بحث ہے اگرچہ ان مسائل سے کوئی فنی غرض وابستہ نہیں ہے کلی اپنے مفہوم و مصداق کے اعتبار سے تین قسموں پر منقسم ہے۔ منطقیؔ۔ طبعیؔ۔ عقلیؔ۔

کلی کا مفہوم یعنی اس کی تعریف یا جن لفظوں سے اس مفہوم کو تعبیر کیا جائے مثلاً وہ مفہوم جو اپنے نفس تصور کے اعتبار سے کثیرین پر صادق آسکتا ہو کلی منطقی ہے۔ اس قسم کو منطقی اسلئے کہتے ہیں کہ منطق کے مسائل کی بنیاد اسی پر ہے۔

کلی منطقی یا اس کا مفہوم جس چیز کو عارض ہو اس کو کلی طبعی کہتے ہیں مثلاً انسان کہ اس کو کلی کا مفہوم عارض ہوتا ہے اور انسان اس کا معروض بنتا ہے۔ معروض کو کلی طبعی اس لئے کہتے ہیں کہ طبیعت حقیقت کا دوسرا نام ہے اور یہ کلی طبائع میں سے ایک طبیعت اور حقائق میں سے ایک حقیقت ہے۔ منطقی اور عقلی یا عارض و معروض کے مجموعہ مثلاً "الانسان الکلی" کا نام کلی عقلی ہے اس کو عقلی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کا وجود صرف عقل اور ذہن میں ہے۔

عقلی کہنے کی وجہ کلی منطقی میں بھی موجود ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ جس شے میں بھی وجہ تسمیہ پائی جائے اس کا نام بھی وہی رکھا جائے۔ منطقی، طبعی، عقلی کی تقسیم کلی کی تمام قسموں میں جاری ہو سکتی ہے۔ مثلاً جنس کی تعریف جنس منطقی ہے اس تعریف کا معروض یعنی حیوان جنس طبعی ہے اور الحیوان الجنس جنس عقلی ہے۔ وعلیٰ ہذا۔

ثم الطبعی له اعتبارات ثلثة ۔ یہ کلی طبعی کی تقسیم ہے کلی طبعی اپنی مختلف حیثیات کی وجہ سے تین قسموں پر ہے مجردہ، مخلوطہ، مطلقہ یا مرسلہ۔

مجردہ وہ کلی طبعی ہے جو بشرط لاشی ملحوظ ہو۔ یعنی خالص ماہیت ملحوظ ہو اور اس شرط کے ساتھ ملحوظ ہو کہ اس کے ساتھ کسی عارض کا اتصاف نہیں ہے مثلاً ماہیتِ انسان کا تصور تمام عوارض مثلاً کتابت وضحک وغیرہ سے خالی کر کے کیا جائے اور یہ شرط لگادی جائے کہ انسان کے ساتھ ان چیزوں کا عدم ملحوظ ہے گویا ہم اس انسان کا تصور کرنا چاہتے ہیں جو نہ کاتب ہو نہ ضاحک ہو بلکہ اپنی تمام صفات کی نفی کے ساتھ ہمارے ذہن میں آئے۔

ملامبین رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ مجردہ کا کوئی وجود نہیں ہے۔ مجردہ نہ ذہن میں موجود ہے نہ خارج میں اسلئے کہ خارج وذہن میں موجود ہونے والی چیز کسی نہ کسی صفت کے ساتھ ضرور متصف ہوگی۔
مخلوطہ: وہ کلی طبعی ہے جو بشرط شئ ملحوظ ہو مثلاً انسان کا تصور اس کی کسی صفت یا اس کے کسی عارض کے ساتھ کیا جائے، ظاہر ہے کہ مخلوطہ کے موجود ہونے میں کوئی کلام ہی نہیں ہے۔
مطلقہ: وہ کلی طبعی ہے جو بلا شرط شے ملحوظ ہو یعنی وہ آزاد کلی جو اتصاف وعدم اتصاف یا عروض وعدم عروض ہر دو قیدوں سے مستغنی ہے۔ ملامبین فرماتے ہیں کہ طبعی کا یہ درجہ پہلے دونوں درجات کا جامع ہے اور اس میں دونوں کا بوجھ اٹھانے کی صلاحیت ہے۔

وَهِيَ مِنْ حَيْثُ هِيَ لَيْسَتْ مَوْجُوْدَةً وَلَا مَعْدُوْمَةً وَلَا شَيْئٌ مِنَ الْعَوَارِضِ فَفِي هٰذِهِ الْمَرْتَبَةِ ارْتَفَعَ النَّقِيْضَانِ وَالطَّبْعِيُّ اَعَمُّ بِاعْتِبَارٍ مِنَ الْمُطْلَقَةِ فَلَا يَلْزَمُ تَقْسِيْمُ الشَّيْئِ اِلٰى نَفْسِهٖ وَاِلٰى غَيْرِهٖ۔

ترجمہ:۔ اور مطلقہ بحیثیت مطلقہ نہ موجود ہے اور نہ معدوم ہے اور نہ عوارض میں سے کوئی موجود ومعدوم ہے پس اس درجہ میں نقیضین کا ارتفاع ہوگیا، اور کلی طبعی ایک حیثیت سے مطلقہ سے عام ہے لہذا تقسیم شئ الی نفسہ والی غیرہ لازم نہیں آتی۔
تشریح:۔ فرماتے ہیں کہ چونکہ مطلقہ میں ماہیت یا عوارض کا وجود وعدم کچھ بھی ملحوظ نہیں ہے اس لئے مطلقہ بحیثیت مطلقہ نہ موجود ہے نہ معدوم اور مطلقہ کے درجہ میں آکر وجود وعدم جو نقیضین ہیں دونوں کا ارتفاع ہوتا ہے اس پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ ارتفاع نقیضین تو محال ہے پس مطلقہ میں اسکو کس طرح برداشت کرلیا گیا اسلئے کہ یہاں یہ جواب ہوسکتا ہے کہ ارتفاع نقیضین نفس الامر میں نہیں ہوا ہے۔ نفس الامر میں مطلقہ وجود وعدم میں سے کسی کے ساتھ ضرور متصف ہوگی البتہ اس مطلقہ کا لحاظ کرنے میں دونوں کا ارتفاع ہے یعنی مطلقہ کا لحاظ اس طرح کیا گیا ہے کہ نہ وجود ہی اس کی ذات میں داخل ہے اور نہ عدم۔ محال تو وہ ارتفاع نقیضین ہے جو نفس الامر کے اعتبار سے ہو۔
والطبعی اعم باعتبار من المطلقۃ۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ مطلقہ کلی طبعی کی قسم ہے اور کلی طبعی ان تینوں قسموں کا مقسم ہے اور کلی طبعی نام ہے ماہیت مطلقہ کا پس مطلقہ کلی طبعی کا عین ہوئی اور مجردہ ومخلوطہ اس کا غیر ہوئی پس کلی طبعی کا ان تینوں کی جانب منقسم ہونا تقسیم شئ الی عینہ والی غیرہ ہوا۔
جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلی طبعی اور مطلقہ میں عینیت نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ کلی طبعی عام مطلق ہے اور مطلقہ خاص مطلق ہے۔ کلی طبعی میں کسی چیز کا شرط ہونا یا شرط نہ ہونا دونوں ملحوظ نہیں ہیں اور مطلقہ میں وجود وعدم کا شرط نہ ہونا ملحوظ ہے۔ پس مطلقہ خاص ہے اور کلی طبعی عام ہے اور

جب عینیت جس کی بنیاد پر تقسیم شئی الی نفسہ والی غیرہ لازم آتی تھی باطل ہوگئی تو تقسیم شئی الی نفسہ والی غیرہ کا الزام بھی باطل ہوگیا۔

اعلم ان المنطقی من المعقولات الثانیۃ ومن ثم لم یذھب احدٌ الی وجودہ فی الخارج واذا لم یکن المنطقی موجوداً لم یکن العقلی موجوداً۔ بقی الطبعی اختلف فیہ فمذھب المحققین ومنھم الرئیس انہ موجود فی الخارج بعین وجود الافراد فالوجود واحدٌ بالذات والموجود اثنان وھو عارض لھما من حیث الوحدۃ ومن ذھب منھم الی عدمیۃ التعین قال بمحسوسیتہ ایضاً فی الجملہ وھو الحق وذھب شرذمۃ قلیلۃ من المتفلسفین الی ان الموجود ھو الھویۃ البسیطۃ والکلیاتُ منتزعاتٌ عقلیۃ ولیت شعری اذا کان زیدٌ مثلاً بسیطاً من کل وجہٍ ولوحظ الیہ من حیث ھو ھو من غیر نظرٍ الی مشارکات ومتباینات حتّٰی عن الوجود والعدم کیف یتصور منہ انتزاع صورٍ متغائرۃٍ فلابد لھم من القول بان للبسیط الحقیقی فی مرتبۃ تقومہ وتحصلہ صورتین متغائرتین مطابقتین لہٗ وھو قول بالمتنافیین۔ ھذا فی المخلوطۃ والمطلقۃ واما المجردۃ فلم یذھب احدٌ الی وجودھا فی الخارج الا افلاطون وھی المثل الافلاطونیہ وھذا مما یُشَنَّعُ بہٖ علیہ ھل توجد فی الذھن قیل لا وقیل نعم وھو الحق فانہ لا حجر فی التصورات۔

ترجمہ :- جان لو کہ کلی منطقی معقولات ثانیہ میں سے ہے اور اسی وجہ سے کوئی اس جانب نہیں گیا ہے کہ وہ موجود فی الخارج ہے اور جب منطقی موجود نہیں ہے تو عقلی بھی موجود نہیں ہے رہ گئی طبعی تو اس میں اختلاف ہے چنانچہ محققین جن میں شیخ الرئیس بھی ہیں ان کا مذہب یہ ہے کہ کلی طبعی اپنے افراد کے وجود کی عینیت کے ساتھ موجود ہے پس وجود بالذات ایک ہے اور موجود دو ہیں اور وجود ان دونوں کو وحدت کے اعتبار سے عارض ہے اور مناطقہ میں سے جو وجود کے عدم تعیین کی طرف گئے ہیں وہ کلی طبعی کے فی الجملہ محسوس ہونے کے بھی قائل ہیں اور وجود کا قول ہی حق ہے اور فلاسفہ کی ایک چھوٹی سی جماعت اس جانب گئی ہے کہ موجود تشخص بسیط ہے اور کلیات

اس سے عقلی طور پر منتزع ہیں اور کاش میں یہ جانتا کہ زید مثال کے طور پر جب ہر طرح سے بسیط ہے اور جب مشارکات ومتبائنات حتی کہ وجود وعدم سے بھی صرف نظر کر کے صرف اس کی ذات بحیثیت ذات کا لحاظ کیا جائے تو اس سے مختلف صورتوں کا منتزع ہونا کس طرح متصور ہو سکتا ہے لہذا ان کے لئے یہ ضروری ہوگا کہ اس بات کے قائل ہوں کہ درجۂ تقوّم میں بسیط حقیقی کے لئے دو مختلف صورتیں ہیں جو بسیط حقیقی سے تطابق رکھتی ہیں اور بسیط حقیقی جن پر صادق آتا ہے اور یہ متنافیین کا قائل ہوتا ہے یہ بحث مخلوطہ اور مطلقہ کے بارے میں ہے اور مجردہ تو اس کے وجود خارجی کی جانب کوئی نہیں گیا بجز افلاطون کے اور یہ مجردات افلاطونی مثالیں ہیں اور افلاطون کی یہ رائے ان باتوں میں سے ہے جس کے ذریعہ اُن پر طعن کیا جاتا ہے۔

کیا مجردہ ذہن میں موجود ہے؟ کہا گیا کہ نہیں اور یہ بھی کہا گیا کہ ہاں اور یہ برحق ہے کیونکہ تصورات میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔

تشریح:- یہ بحث کلی منطقی، کلی عقلی، کلی طبعی اور ماہیت مجردہ کے وجود سے متعلق ہے کہ آیا یہ کلیات موجود ہیں یعنی متصف بالوجود ہیں یا نہیں اگر موجود ہیں تو خارج میں موجود ہیں یا ذہن میں اور موجود ہونے کے بعد متعین ہیں یا نہیں۔

کلی منطقی موجود فی الخارج نہیں ہے کیونکہ یہ معقولات ثانیہ میں سے ہے جو کسی شئے کو ذہن میں عارض ہوتے ہیں ان کا معروض معقول اوّل ہے اور یہ معقول ثانی ہیں گویا کلی منطقی موجود فی الذہن تو ہے لیکن موجود فی الخارج نہیں ہے اور جب کلی منطقی موجود فی الخارج نہیں ہے تو کلی عقلی جو منطقی اور طبعی کا مرکب ہے وہ بھی خارج میں موجود نہیں ہے کیونکہ اس کا ایک جزء خارج میں موجود نہیں ہے اور انتفاء جزء سے انتفاء کل ہو جاتا ہے۔

کلی طبعی کے بارے میں اختلاف ہے محققین جن میں شیخ الرئیس بھی ہیں ان کی رائے یہ ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود ہے اور اس کے وجود اور اس کے افراد کے وجود کے درمیان عینیت ہے اسی کو دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہے ماتن کے نزدیک یہی مذہب حق ہے۔ انسان موجود ہے کیونکہ اس کے افراد زید، عمرو، بکر وغیرہ موجود ہیں۔ انہی افراد کا جب ذہن میں ادراک ہوگا تو موجود دو ہونگے۔ ایک ماہیت مطلقہ دوسرا اس کا تشخص اور وجود ان دونوں کا ایک ہوگا اور بحیثیت وحدت وجود دونوں کو عارض ہوگا۔ بعض حضرات تو یہاں تک کہتے ہیں کہ افراد کا خارجی تشخص ایک امر اعتباری ہے پس گویا تشخص وتعین ایک امر معدوم ہے اور وجود ماہیت طبعیہ ہی کا ہے اس لحاظ سے کلی طبعی محسوس بھی ہے اگر کلی طبعی از قبیل لون یا صور ور دشنی ہے تو محسوس بالذات ہے اور اگر از قبیل اجسام ہے تو محسوس بالواسطہ ہے اسی کو محسوس فی الجملہ کہا گیا ہے۔

محققین کے برخلاف حکماء کی ایک مختصر سی جماعت اس کی قائل ہے کہ موجود صرف تشخصات بسیط ہیں اور کلیات ان سے عقلی طور پر منتزع ہوتی ہیں مثلاً زید، عمر کی صورت میں انسان کا صرف تشخص موجود ہے خود ماہیت انسانیہ موجود نہیں ہیں ماہیت انسانیہ یعنی حیوان وناطق کا زید سے ذہنی طور پر انتزاع ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب تشخص کے ساتھ کوئی دوسری شے موجود نہیں مانی گئی۔ تو تشخص بسیط ہوا اسی لئے کہا گیا کہ موجود ہونا تا بسیطہ

یعنی تشخصات بسیط ہیں۔
ماتن کہتے کہ یہ بات میری سمجھ سے باہر ہے کہ جب زید ہر اعتبار سے بسیط ہے تو جب بحیثیت بساطت اس پر نظر ڈالی جائے اور اس کے مشارکات و متباینات حتیٰ کہ اس کے وجود و عدم سے بھی صرف نظر کر لیجائے تو اس سے متعدد صورتیں کیسے منتزع ہو سکتی ہیں کیونکہ متعدد کا انتزاع کرنے کے لئے منشا ء انتزاع میں تعدد کا ہونا ضروری ہے چاہے وہ کسی اعتبار سے ہو۔ پس جب یہ فرقہ ایک طرف یہ کہتا ہے کہ موجود صرف تشخصات بسیط ہیں تو گویا یہ دعوی کرتا ہے کہ انمیں کسی طرح کثرت نہیں ہے۔ اور جب دوسری طرف یہ کہتا ہے کہ ان سے کلیات کا انتزاع ہوتا ہے تو گویا یہ دعوی کرتا ہے کہ ان میں کثرت ہے، ظاہر ہے کہ یہ متناقضین کا قائل ہونا ہے۔
ماتن فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف کلی طبعی کے بارے میں اس کی دو قسموں یعنی مطلقہ اور مخلوطہ پر نظر رکھتے ہوئے تھا لیکن اس کی تیسری قسم مجردہ تو اس کے وجود خارجی کا افلاطون کے سوا کوئی قائل نہیں ہے۔ اسی لئے ماہیات مجردہ کو مُثُل افلاطونیہ (افلاطونی مثالیں) کہا جاتا ہے۔ مجردہ کے بارے میں افلاطون کا یہ نقطۂ نظر ان پر طعن و تشنیع کا باعث ہو گیا۔ کہ حکماء کا سرخیل ہوتے ہوئے اتنی لوچ بات کا قائل ہے
؎ "تڑپ رہا ہے فلاطون میان غیب و حضور" (اقبال)
لیکن یہ بات اپنی جگہ پر حق ہے کہ مجردہ ذہن میں موجود ہے کیونکہ ذہن بال کی کھال نکالنے پر قدرت رکھتا ہے یعنی ذہن کے لئے یہ ممکن ہے کہ ماہیت کو ہر چیز سے الگ کرے اسی لئے کہا گیا ہے کہ تصورات میں کوئی پابندی نہیں ہے تصور تو خود نقیض تصور کا بھی ہو سکتا ہے۔

فصل مُعَرِّفُ الشئِ ما يُحْمَلُ عليه تصويرًا تحصيلاً او تفسيرًا والثاني اللفظي والاولُ الحقيقي ففيه تحصيل صورةٍ غيرِ حاصلةٍ فان عُلِمَ وجودُها فهو بحسب الحقيقةِ وَاِلاَّ فَبِحَسَبِ الاسْمِ۔

ترجمہ:- فصل شے کا معرِّف وہ ہے جو شے پر اس کے تصور کا فائدہ دینے کے لئے محمول ہو خواہ یہ افادہ تصور تحصیل کے لئے ہو یا تفسیر کے لئے اور ثانی قسم لفظی ہے اور اول حقیقی ہے پس اس میں یعنی حقیقی میں صورت غیر حاصلہ کو حاصل کرنا ہے اب اگر اس صورت کا وجود معلوم ہے تو تعریف حقیقت کے اعتبار سے ہے ورنہ لفظ کے اعتبار سے ہے
تشریح:- یہ معرِّف کی بحث ہے۔ معرف تصورات کا مقصود بالذات ہے جس طرح تصدیقات کا مقصود دلیل و حجت ہے
مُعَرِّف، وہ لفظ ہے جو کسی شئ پر اس لئے محمول ہو کہ اس کے ذریعہ اس شئے کا تصور ہو جائے۔ معرِّف کی دو قسمیں ہیں حقیقی، لفظی۔
معرِّف حقیقی، وہ ہے کہ جس کے ذریعہ غیر حاصل صورت کو حاصل کیا جائے جیسے مجہولات کی تعریف۔
معرِّف لفظی، وہ ہے جس میں غیر حاصل صورت کو حاصل کرنا نہ ہو بلکہ ایک صورت ذہن میں پہلے سے

موجود ہے لیکن ذہنی التفات اس سے ہٹ گیا ہے تعریف کے ذریعہ ذہن کو دوبارہ اسکی طرف متوجہ کرنا ہے جیسے الغضنفر اَسَدٌ میں اَسَدٌ غضنفر کی تعریف لفظی ہے۔

معرّف حقیقی کی دو قسمیں ہیں۔ تعریف بحسب الحقیقت۔ تعریف بحسب الاسم

تعریف بحسب الحقیقت وہ تعریف ہے جس میں معرَّف کی حقیقت کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ موجود فی الخارج ہے جیسے انسان کی تعریف میں حیوانِ ناطق تعریف بحسب الحقیقۃ ہے۔

تعریف بحسب الاسم۔ وہ تعریف ہے جس میں صورت کا وجود معلوم کئے بغیر تعریف کی جائے خواہ وہ صورت موجود فی الخارج کیوں نہ ہو جیسے کہا جائے "العنقاء هو الطائر المخصوص الذی عدم وجوده بدعاء نبی من الانبیاء" ملا مبین میں ہے کہ سابقہ تفصیل کی روشنی میں تعریف کی ۹ قسمیں حاصل ہوں گی۔ چار تعریف حقیقی بحسب الحقیقت کی یعنی حدتام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص۔ اور چار قسمیں تعریف بحسب الاسم کی یعنی حدتام، حد ناقص رسم تام، رسم ناقص۔ اور نویں قسم تعریف لفظی ہے

وَلَابُدَّ اَنْ یَکُوْنَ الْمُعَرِّفُ اَجْلٰی فَلَا یَصِحُّ بِالْمُسَاوِیْ مَعْرِفَۃً وَبِالْاَخْفٰی وَاَنْ یَکُوْنَ مُسَاوِیًا فَیَجِبُ الْاِطِّرَادُ وَالْاِنْعِکَاسُ فَلَا یَصِحُّ بِالْاَعَمِّ وَالْاَخَصِّ وَالتَّعْرِیْفُ بِالْمِثَالِ تَعْرِیْفٌ بِالْمُشَابَہَۃِ الْمُخْتَصَّۃِ وَالْحَقُّ جَوَازُہٗ بِالْاَعَمِّ

ترجمہ:۔ اور ضروری ہے کہ تعریف معرَّف کے مقابلہ میں زیادہ واضح ہو لہذا ایسے لفظ کے ذریعہ تعریف کرنا صحیح نہیں ہے جو علم میں آنے کے اعتبار سے مساوی ہو اور نہ ایسے لفظ کے ذریعہ جو معرَّف کے مقابلہ میں خفی ترین ہو اور یہ بھی ضروری ہے کہ تعریف معرَّف کے مساوی ہو، پس تعریف کا مانع اور جامع ہونا ضروری ہے لہذا نہ تعریف بالاعم جائز ہے اور نہ تعریف بالاخص، اور مثال کے ذریعہ تعریف کرنا مشابہت مختصہ کے ذریعہ تعریف کرنا ہے۔ اور حق یہ ہے کہ تعریف بالاعم جائز ہے۔

تشریح:۔ تعریف کا مقصود یہ ہے کہ معرَّف کی ماہیت وضاحت کے ساتھ ذہن میں آجائے اور دیگر اشیاء سے ممتاز ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ مقصود اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جبکہ تعریف معرَّف کے مقابلہ میں زیادہ واضح ہو اور ظہور وخفاء میں دونوں برابر نہ ہوں چنانچہ متضائفین میں سے ایک کی دوسرے کے ذریعہ تعریف کرنا صحیح نہیں ہے مثلاً اَلْاَبُ کی تعریف میں کہا جائے "مَنْ کَانَ لَہٗ ابْنٌ" اور الابن کی تعریف میں کہا جائے "مَنْ کَانَ لَہٗ اَبٌ" یہ تعریف اس لئے صحیح نہیں ہے کہ اَبٌ اور ابنٌ ظہور وخفاء میں دونوں یکساں ہیں۔

اسی طرح تعریف کا معرَّف سے اخفیٰ ہونا درست نہیں ہے۔ کیونکہ تعریف انکشاف ووضاحت کے لئے ہوتی ہے اور جب تعریف اخفیٰ ہوگی تو وضاحت نہیں حاصل ہو سکتی چنانچہ النار کی تعریف میں اسطقس کہنا صحیح نہیں ہے اور تعریف کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ افراد کے اعتبار سے معرَّف کے مساوی ہو یعنی جہاں جہاں معرَّف صادق آ

وہاں معرّف صادق آئے اس مساوات کا نتیجہ یہ ہوگا کہ تعریف مطرد بھی ہوگی اور منعکس بھی۔

مطرد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جہاں تعریف صادق آئے وہاں معرّف بھی صادق آئے اسی سے لازماً یہ ثابت ہوا کہ تعریف میں معرّف کے سوا دوسرے افراد داخل نہیں ہیں پس تعریف دخولِ غیر سے مانع ہوئی لہذا اطراد معنی دخولِ غیر سے مانع ہوتا ہے۔

اور منعکس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جن افراد سے تعریف منتفی ہو یعنی جہاں تعریف صادق نہ آئے وہاں معرّف بھی صادق نہ آئے یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب تعریف معرّف کے تمام افراد کو جامع ہو لہذا انعکاس کے معنیٰ افراد معرّف کو جامع ہونا ہے۔ خلاصہ یہ کہ تعریف کے لئے مساوی ہونیکی شرط اس بات کی کفیل ہے کہ تعریف مانع بھی ہو اور جامع بھی۔

چونکہ تعریف کا مقصد یہ ہے کہ معرّف اپنے اعداء سے ممتاز ہو جائے اور اعم، اخص کو ممتاز نہیں کرتا اس لئے تعریف کا اعم ہونا بھی جائز نہیں۔

اسی طرح اخص کے افراد اعم کے مقابلہ میں کم ہوتے ہیں جس کی بناء پر اخص اخفیٰ ہوتا ہے اس لئے تعریف کا اخص ہونا بھی جائز نہیں ہے۔

ولا التعریف بالمثال الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے تعریف بالاخص کو ناجائز قرار دیا ہے حالانکہ فنون میں مثال کے ذریعہ تعریف کی جاتی ہے مثلاً الاسم کزید میں اسم کی تعریف زید سے کی گئی ہے جبکہ زید اسم کے مقابلہ میں اخص ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے تعریف بالمثال میں مقصود نفسِ مثال کے ذریعہ تعریف کرنا نہیں ہے بلکہ تعریف مشابہت مخصوصہ سے کرنی مقصود ہے یعنی مشابہت اور قیاس کے ذریعہ جو خاصہ منتزع ہوتا ہے درحقیقت وہ خاصہ تعریف واقع ہوتا ہے مثلاً "الاسم کزید" میں زید سے ایک خاصہ منتزع ہوا اور وہ ہے "کونہٗ زید دالاً علیٰ معنیً مستقلٍ غیر مقترنٍ باحد الازمنۃ الثلاثۃ"۔ پس تعریف بالمثال تعریف بالخاصہ ہے جس کو اصطلاحی لفظوں میں رسم کہنا چاہیئے۔

والحق جوازہ بالاعم۔ یہ متقدمین اور متاخرین کے درمیان محاکمہ ہے متاخرین کا کہنا ہے کہ تعریف بالاعم جائز نہیں ہے کیونکہ اعم سے امتیاز تام حاصل نہیں ہوتا۔ متقدمین کی رائے یہ ہے کہ اگر اعم سے اتنا امتیاز حاصل ہو جائے کہ معرّف کے علم میں اشتباہ نہ رہے تو اعم کے ذریعہ تعریف کرنا جائز ہے۔ ماتن نے متقدمین کی رائے کو حق قرار دیا ہے۔

وَهُوَ حَدٌّ اِنْ كَانَ الْمُمَيِّزُ ذَاتِيًّا وَاِلَّا فَرَسْمٌ تَامٌّ اِنِ اشْتَمَلَ عَلَى الْجِنْسِ الْقَرِيْبِ وَاِلَّا فَنَاقِصٌ فَالْحَدُّ التَّامُّ مَا اشْتَمَلَ عَلَى الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ الْقَرِيْبَيْنِ وَهُوَ الْمُوْصِلُ

⑨

میزان العلوم

إلى الكنه ويُستحسن تقديم الجنس ويجبُ تقييدُ احدهما بالآخر وهو لا يقبل الزيادة والنقصان والبسيط لا يُحدُّ وقد يُحدُّ به والمركب يُحدُّ ويُحدُّ به وقد لا يُحدّ والتحديدُ الحقيقي عسيرٌ فانّ الجنس مشتبهٌ بالعرض العام والفصلُ بالخاصه والفرق من الغوامض

ترجمہ:- اور معرّف حد ہے اگر ممیز ذاتی ہے ورنہ رسم ہے، یہ دونوں تام ہیں اگر جنس قریب پر مشتمل ہیں ورنہ ناقص ہیں، پس حد تام وہ ہے جو جنس قریب اور فصل قریب پر مشتمل ہو اور حقیقت معرف تک پہونچانے والی حد تام ہی ہے اور جنس کو مقدم کرنا مستحسن ہے اور واجب ہے جنس کو فصل سے مقید کرنا۔

اور حد تام نہ زیادتی کو قبول کرتی ہے نہ نقصان کو، اور بسیط نہ محدود یعنی معرّف نہیں ہوسکتا۔ ہاں کبھی اس کو حد بنایا جاسکتا ہے اور مرکب محدود بھی ہوسکتا ہے اور حد بھی اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ محدود نہیں ہوسکتا اور تحقیقی حد متعین کرنا دشوار ہے کیونکہ جنس عرض عام کے ساتھ مشتبہ ہے اور فصل خاصہ کے ساتھ اور ان کے درمیان فرق کرنا دقیق بات ہے۔

تشریح:- یہ معرّف کے اقسام اور انکی تفصیلات کا بیان ہے۔ معرّف کی چار قسمیں ہیں۔ حدتام، حدناقص، رسم تام، رسم ناقص۔ حد اور رسم ہونے کا دارو مدار ذاتی اور عرضی پر ہے۔ اگر معرّف ایسا لفظ ہے جو معرّف کو ماسوا سے ممتاز کرتا ہے اور اس کی ذات میں داخل ہے تو معرّف حد ہے اور اگر معرّف کو ممتاز کرنے والی چیز عرضی ہے یعنی معرّف کی ذات میں داخل نہیں ہے تو معرّف رسم ہے۔ پھر حد و رسم کے تام وناقص ہونے کا مدار جنس قریب پر ہے اگر حد جنس قریب پر مشتمل ہے تو حدتام ہے اور اگر سرے سے جنس ہی نہیں ہے یا جنس تو ہے لیکن جنس بعید ہے تو حد ناقص ہے۔

اسی طرح رسم اگر جنس قریب پر مشتمل ہے تو تام ہے۔ ورنہ ناقص ہے۔ پس حدِ تام وہ معرّف ہے جو معرّف کی جنس قریب اور فصل قریب پر مشتمل ہو جیسے انسان کی تعریف میں حیوان ناطق ہے

حدِ ناقص وہ معرّف ہے جو صرف فصل پر یا جنس بعید اور فصل پر مشتمل ہو جیسے انسان کی تعریف میں ناطق یا جسم ناطق

رسمِ تام - وہ معرّف ہے جو جنس قریب اور خاصہ پر مشتمل ہو جیسے انسان کی تعریف میں حیوانِ ضاحک۔

رسمِ ناقص۔ وہ معرّف ہے جو صرف خاصہ یا خاصہ اور جنس بعید پر مشتمل ہو۔ جیسے انسان کی تعریف میں ضاحک یا جسم ضاحک۔

معرّف کی کنہ اور اس کی حقیقت تک پہونچانے والی چیز حد تام ہی ہے۔ حدتام کے سوا حدِ ناقص اور رسم تام

درسم ناقص کے ذریعہ حقیقت تک رسائی نہیں ہوئی
تعریف کرتے وقت ایک چیز بطور استحباب اور ایک چیز بطور وجوب ملحوظ رکھنی چاہیئے ۔ بطور استحباب اس کو ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ جنس کو مقدم کیا جائے اور فصل یا خاصہ کو مؤخر کیا جائے ۔ کیونکہ جنس اپنے عموم کی وجہ سے اظہر بھی ہے اور مبہم بھی ہے اور قاعدہ ہے کہ جو چیز زیادہ شیوع و عموم رکھتی ہو اس کو مقدم کیا جائے اور جس میں کسی قدر خصوص اور تمیز کی شان ہو اس کو مؤخر کیا جائے تاکہ الایضاح بعد الابہام کا نکتہ بھی پیدا ہوجائے
اور بطور وجوب یہ ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ جنس کو فصل کے ساتھ یا خاصہ کے ساتھ مقید کیا جائے یعنی ان کو موصوف وصفت بنا کر شئی واحد کر دیا جائے ، انمیں وحدت کی شان پیدا کی جائے ۔
چونکہ حدِ تام حقیقت کا تعارف کراتی ہے اور حقائق میں کمی بیشی نہیں ہوتی اسلئے حدتام زیادہ ونقصان کو قبول نہیں کرتی حدتام میں یہ نہیں ہوسکتا کہ اس میں کچھ الفاظ یا کچھ مفاہیم بڑھ جائیں یا گھٹ جائیں ۔ حدتام ہمیشہ یکساں ہوگی ۔
البتہ حد ناقص میں چونکہ جنس بعید ہوتی ہے اور جنس بعید میں مدارج ہیں ایک جنس بعید بیک مرتبہ ہے دوم بعید بدو مرتبہ ہے اس لئے جب جنس بعید بدو مرتبہ مذکور ہوگی تو دو فصلیں ذکر کرنی پڑیں گی ۔
اسی طرح رسم میں تعریف خواص اور لوازم کے ذریعہ ہوتی ہے اور لوازم ایک شے کے متعدد ہوسکتے ہیں اور ان کے لزوم میں بھی تفاوت ہوسکتا ہے اس لئے لوازم کی خصوصیت کے لحاظ سے رسم میں گھٹاؤ بڑھاؤ ہوسکتا ہے ۔
معرّف کی بحث میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ آیا بسیط معرَّف یا معرِّف ہوسکتا ہے یا نہیں ۔ ماتن فرماتے ہیں کہ بسیط محدود یعنی معرَّف نہیں ہوسکتا اس کی حد نہیں کی جاسکتی کیونکہ حد ذاتیات پر مشتمل ہوتی ہے اور ذاتیات کا دوسرا نام اجزاء ہے پس کسی کی حد ذکر کرنے کے معنیٰ یہ ہیں کہ محدود ذو اجزاء ہے اور چونکہ بسیط ذو اجزاء نہیں ہے اس لئے اس کو محدود نہیں بنایا جاسکتا ۔ ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ بسیط حد میں واقع ہوجائے جیسے انسان کی تعریف میں جوہر واقع ہوتا ہے جو جنس عالی ہے اور بسیط ہے ۔
قد یذکر ۔ بسیط کبھی حد میں واقع ہوتا ہے ۔ یہ الفاظ اشارہ کرتے ہیں کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ بسیط حد میں نہ واقع ہو جیسے واجب تعالیٰ کہ اس ذات سبحانہ کے ذریعہ کسی شئ کی تعریف نہیں کی جاسکتی کیونکہ ذات سبحانہ تعالیٰ کسی شے کا جز نہیں ہے ۔
مرکب محدود بھی بنتا ہے ، حد بھی بنتا ہے اور کبھی حد نہیں بھی بنتا ہے ۔ مرکب محدود اس لئے ہوتا ہے کہ محدود نام ہے اجزاء ذاتیہ کے مجموعہ مرکب کا حد اس لئے ہوتا ہے کہ غیر اس سے مرکب ہوتا ہے جیسے حیوان جو مرکب ہے انسان کی تعریف میں واقع ہوتا ہے ۔ کہا جاتا ہے الانسان حیوانٌ ناطقٌ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شے مرکب ہوتی ہے لیکن تعریف میں نہیں آتی ۔ یہ اس وقت ہوگا جبکہ اس مرکب سے کوئی دوسری شے مرکب نہ ہو جیسے نوع سافل یعنی انسان کہ وہ مرکب ہے لیکن اس سے کوئی نوع یا جنس مرکب نہیں ہے ۔
وَالتحدید الحقیقی عسیرٌ ۔ تحدید حقیقی جس کے ذریعہ محدود کی کنہ تک رسائی ہوتی ہے دشوار ہے یعنی کسی شے کی حقیقی

حد اس طرح متعین کر دینا کہ اس میں کوئی شک نہ رہے دشوار ہے کیونکہ حقیقی حد بغیر جنس وفصل کی تعیین کے نہیں ہوسکتی اور جنس وفصل کو متعین کرنا نہایت دشوار ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ جس کو ہم نے جنس سمجھا ہو وہ عرض عام ہو، کیونکہ دونوں میں عموم وشمول ہوتا ہے۔ اسی طرح جس کو ہم نے فصل سمجھا ہو ہو سکتا ہے کہ وہ خاصہ ہو کیونکہ دونوں میں ممیز ہونے کی شان ہوتی ہے۔

الغرض حتمی طور پر کسی شئے کی حد حقیقی متعین کرنا اس پر موقوف ہے کہ جنس وفصل اور عرض عام وخاصہ کے درمیان فرق کیا جائے اور یہ فرق انتہائی دقت نظر اور باریک بینی کا محتاج ہے اس لئے حد حقیقی متعین کرنا نہایت دشوار ہے۔

ثم ههُنا مباحث الاوّل انّ الجنسَ وانْ كان مبهمًا لكنّ الذهن قد يخلقُ له من حيثُ التعقل وجودًا مفردًا واضافات اليه زيادةً لاشئ انه معنى خارجٌ لاحقٌ به بل قيدة لاجل تحصيله وتعيينه منضمًّا فيه فاذا صار شيئًا لم يكن شيئًا فانّ التحصيلَ ليسَ يُغيّرهُ بل يحقّقهُ فاذا نظرتَ الى الحد وجدتَهُ مولفًا من عِدّةِ معانٍ كل منها كالدّراري المنثورة غير الاخر بالحو من الاعتبار فهناك كثرةٌ بالفعل فلا يحمل احدهما على الآخر ولاشئ المجموع وليس معنى الحد بهذا الاعتبار معنى المحدود المعقول لكن اذا لوحظ الى ابهام احدهما فقيّد بالاخر منضمًّا فيه ووُصف توصيفًا لاجل التحصيل والتتميم كان شيئًا آخر موديًا الى الصورةِ الوحدانيةِ التي للمحدود وكاسبًا لها مثلاً الحيوان الناطق في تحديد الانسان يفهم منه الشئ الواحدُ هو بعينه الحيوان الذى ذالك الحيوانُ بعينه الناطق كما ان العقد الحملي يفيد الصورة الاتحادية التي للموضوع مع المحمول في الخارج الّا انّ هناكَ تركيبًا خبريًا وههنا تركيبٌ تقييديٌ يفيد تصور الاتحاد

ترجمہ:- پھر یہاں چند بحثیں ہیں اول یہ کہ جنس اگرچہ شئی مبہم ہے لیکن تصور عقلی کے لحاظ سے ذہن اس کے لئے ایک وجود مفرد پیدا کرلیتا ہے اور اس کے ساتھ ایک زیادتی کا اضافہ کردیتا ہے لیکن اس بنیاد پر نہیں کہ وہ زیادتی کوئی خارجی معنی ہے جو جنس کے ساتھ لاحق ہو رہا ہے بلکہ جنس کو حاصل کرنے اور اس کو متعین کرنے کے لئے زیادتی اس کی قید ہے جو اس کے ساتھ منضم ہے پھر جب جنس متعین اور محصل ہو جاتی ہے تو وہ کوئی دوسری شئے نہیں ہو جاتی اس لئے کہ تحصیل و تعیین جنس کو بدلتی نہیں ہے بلکہ اس کو محقق اور ثابت کرتی ہے۔ تو جب تم حد پر نظر ڈالو گے تو اس کو چند ایسے معانی سے مرکب پاؤ گے جن میں سے ہر ایک دوسرے کا بعض اعتبارات سے غیر ہے جیسے بکھرے ہوئے موتی لہٰذا حد مؤلف میں بالفعل کثرت ہے پس ان میں سے ایک دوسرے پر اور مجموعہ پر محمول نہیں ہو سکتا اور اس لحاظ سے حد کے معنی بعینہ محدود معقول کے معنی نہیں ہیں لیکن جب اس حیثیت سے مجموعے پر نظر ڈالی جائے کہ ان میں سے ایک مبہم ہے اور دوسرے کے ذریعہ اس کو مقید کیا گیا ہے اور وہ قید اس کے ساتھ منضم ہے اور قید کے ساتھ اس کو تحصیل و تعیین کے لئے متصف کیا گیا ہے تو یہ مجموعہ ایک دوسری چیز ہوگا جو محدود کی صورت وحدانیہ تک پہونچانے والا ہوگا اور اس کے لئے کاسب ہوگا، مثلاً الانسان کی تعریف میں الحیوان الناطق کہ اس سے بعینہ وہ حیوان سمجھا جاتا ہے جو بعینہ ناطق ہے جیسا کہ ترکیب حملی اس صورت اتحادیہ کا فائدہ دیتی ہے جو موضوع مع المحمول کی خارج میں ہوتی ہے، مگر یہ کہ ترکیب حملی ترکیب خبری ہے جس میں حکم ہے اور حد میں ترکیب تقییدی ہے جو صرف اتحاد قید و مقید کے تصور کا فائدہ دیتی ہے۔

تشریح:- ثم ہہنا کا مشار الیہ مقام تحدید و تعریف ہے یعنی تعریف یا معرِّف یا حد کے موقع پر چند بحثیں چند تحقیقات ہیں۔

اس عنوان کے تحت ماتن نے چار بحثیں یا چار تحقیقات پیش کی ہیں پہلی تحقیق اس بارے میں ہے کہ حد کس طرح محدود تک ایصال کرتی ہے اور حد و محدود یا تعریف و معرف میں کیا فرق ہے۔

یہ تحقیق تمہید اور پیش خیمہ ہے اس جواب کا جو امام رازی کے اشکال کے سلسلے میں ماتن نے پیش کیا ہے، امام رازی کا اشکال اور ماتن کا جواب اگلی تفصیل کے ساتھ سامنے آرہا ہے۔ یہ تحقیق جو تمہید کے درجہ میں ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حد دو چیزوں سے مرکب ہوتی ہے جنس اور فصل اور محدود جیسے انسان ان دونوں کی صورت وحدانی یا دونوں کا مجموعہ ہوتا ہے۔

جنس کی دو حیثیتیں ہیں حیثیت تعقل، حیثیت تحصل و تعین۔ تعقل یعنی عقل اور ذہن میں آنے کی حیثیت سے جنس اپنے ابہام اور متردد ہونے کے باوجود ایک وجود مفرد اور ایک ہستی مستقل ہے یعنی باوجودیکہ جنس اپنے مبہم ہونے کی وجہ سے ایک شئ متردد ہے جس کو کوئی قرار نہیں اور اسی بنا پر اس کا کوئی مستقل وجود نہیں ہونا چاہئے لیکن چونکہ تصور ہر چیز سے متعلق ہو جاتا ہے اس لئے وہ اس شئے مبہم سے بھی متعلق ہوتا ہے اور ذہن میں اس کو ایک الگ وجود دے دیتا ہے اس اعتبار سے جنس ایک الگ وجود ہے اور فصل الگ وجود ہے۔ تعقل یا تصور میں

جب حد منعقد ہوتی ہے اور اس کے تفصیلی وجود پر نظر ڈالی جاتی ہے تو وہ ایسی جنس و فصل سے مرکب نظر آتی ہے جو بکھرے ہوئے موتی کی طرح ایک دوسرے سے الگ اور ایک دوسرے کا غیر ہیں اس اعتبار سے حد میں کثرت ہے اور یہ حد محدود تک پہونچانے والی نہیں ہے کیونکہ محدود میں وحدت ہے۔

لیکن حیثیت تحصّل و تعیّن کے اعتبار سے جنس اور فصل دو الگ الگ چیزیں نہیں ہوتیں کیونکہ جنس کو تعیّن یا تحقق اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک اس کے ساتھ فصل داخلی حیثیت سے منضم نہ ہو۔ جب فصل جنس کے ساتھ منضم ہو جاتی ہے تو وہ معنی خارجی بنکر منضم نہیں ہوتی جس طرح صورت مادہ کے ساتھ اور بیاض جسم کے ساتھ ایک معنیٰ خارجی بنکر منضم ہوتے ہیں بلکہ وہ فصل منضم اس کا عین بن جاتی ہے، جب جنس پر اس حیثیت سے نظر ڈالی جاتی ہے کہ وہ مبہم تھی اور فصل نے اس کے ساتھ منضم ہو کر اور اس کی ذات میں داخل ہو کر اس کو متعین کیا ہے تو جنس اور فصل صورت وحدانی پیدا کرتی ہیں اور یہی صورت محدود کی صورت وحدانی کی جانب ایصال کرتی ہے جنس اور فصل سے مرکب ہونے والی حد اسی اعتبار سے محدود تک ایصال کرتی ہے۔ مثلاً الانسان کی تعریف میں الحیوان الناطق جب کہا جائے تو الحیوان الناطق سے شئ واحد ہی مفہوم ہوتی ہے یعنی وہ حیوان جو بعینہ ناطق ہے اور وہ ناطق جو بعینہ حیوان ہے مفہوم ہوتا ہے۔ جسطرح زیدٌ قائمٌ سے شئ واحد مفہوم ہوتی ہے یعنی وہ زیدٌ جو بعینہ قائمٌ ہے اور وہ قائمٌ جو بعینہ زیدٌ ہے۔

الحیوان الناطق اور زیدٌ قائمٌ میں فرق صرف اتنا ہے کہ الحیوان الناطق ترکیب تقییدی ہے جو صرف تصور کا فائدہ دیتی ہے۔ ترکیب تقییدی سے قید و مقید کے اتحاد کا تصور حاصل ہوتا ہے اور زید قائم ترکیب خبری ہے جس میں زیدٌ قائمٌ کے اتحاد کی تصدیق کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔

فمجموعُ التصوراتِ المتعلقة بالاجزاء تفصيلاً هو الحدّ الموصلُ الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالاً وهو المحدود فانه فمع شك الرازي ان تعريف الماهية إمّا بنفسها او بجميع اجزاءها وهو نفسها فالتعريف تحصيل الحاصل او بالعوارض ولا علم بالحقيقة الا العلم بالكنه والعوارض لا تعطيه فالاقسام باسرها باطلةٌ ومن ههنا ذهب الى بداهة التصورات كلها

ترجمہ:۔ پس ان تصورات کا مجموعہ جن کا اجزاء تفصیلی سے تعلق ہے حد ہے ایسی حد جو اس تصور واحد تک پہونچاتی ہے جو تمام اجزاء سے اجمالی طور پر متعلق ہے اور یہی تصور واحد محدود

ہے، پس امام رازی کا یہ شک دفع ہوگیا کہ ماہیت کی تعریف یا نفس ماہیت کے ذریعے ہوگی یا اس کے جمیع اجزاء کے ذریعہ ہوگی اور جمیع اجزاء خود نفس ماہیت ہیں لہذا تعریف تحصیل حاصل ہے، یا تعریف عوارض کے ذریعہ ہوگی (یہ شق بھی باطل ہے اس لئے کہ) حقیقت کا علم وہی ہے جو علم بالکنہ ہو اور عوارض علم بالکنہ نہیں عطا کرتے لہذا صورتیں تمام کی تمام باطل ہیں اور یہیں سے امام رازی اس طرف چلے گئے کہ تمام تصورات بدیہی ہیں۔

تشریح:- یہ وہ مقصود ہے جس کی تمہید کے لئے مذکورہ بالا بحث ذکر ہوئی ہے امام رازی فرماتے ہیں کہ تصورات میں کوئی تصور نظری نہیں ہے اس لئے کہ اگر کسی تصور کو نظری مانتے ہیں تو اس کی تعریف کرنی لازم ہے یعنی تعریف کے ذریعہ اس نظری کی تحصیل ضروری ہے اور تصوراتِ نظریہ کی تعریف باطل ہے لہذا تصورات کا نظری ہونا باطل ہے۔

دلیل یہ ہے کہ تصور نظری کی ماہیت کی تعریف یا تو اسی ماہیت کے ذریعہ ہوگی یا اس کے جمیع اجزاء کے ذریعہ ہوگی یا اس کے عوارض کے ذریعہ ہوگی اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں۔ پہلی صورت اس لئے باطل ہے کہ دور لازم آتا ہے کیونکہ اس میں ماہیت کا سمجھنا خود ماہیت پر موقوف ہے اور توقف الشئ علی نفسہ دور ہے اور تحصیل حاصل اس لئے ہے کہ جب تعریف اور معرَّف ایک ہی ہیں اور تعریف پہلے سے معلوم ہے تو گویا معرَّف پہلے ہی سے معلوم ہے اور شئ معلوم ہی کا علم حاصل کرنا ہے پس حاصل شدہ چیز کو حاصل کرنا لازم آیا اور چونکہ جمیع اجزاء اور ماہیت کے درمیان عینیت ہے اس لئے جمیع اجزاء کے ذریعہ تعریف کرنے میں بھی دَور اور تحصیلِ حاصل لازم آتی ہے لہٰذا دوسری صورت بھی باطل ہے۔

اور تیسری صورت اس لئے باطل ہے کہ تعریف کا مقصد علم بالکنہ حاصل کرنا ہے اور عوارض چونکہ کنہ اور حقیقت سے خارج ہوتے ہیں اس لئے علم بالکنہ نہیں دے سکتے اس سے ثابت ہوا کہ تمام تصورات یا بعض تصورات کا نظری ہونا باطل ہے لہذا اقسام کے تمام تصورات بدیہی ہیں جنکو حاصل کرنے کے لئے نظر وفکر یا تعریف وتحدید کی ضرورت نہیں ہے

ماتن نے امام رازی کے اس شک اور ان کے استدلال کا جواب یہ دیا ہے کہ ہم آپ کی دلیل کی شق ثانی کو لیتے ہیں یعنی تعریف، جمیع اجزاء کے ذریعہ ہوتی ہے رہا یہ اشکال کہ اس صورت میں تعریف اور معرَّف میں عینیت ہے اور تحصیلِ حاصل اور دَور لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ معرَّف اور تعریف کے اجزاء میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ معرَّف میں اجزاء اجمالاً ملحوظ ہیں اور تعریف میں وہی اجزاء تفصیلاً ملحوظ ہیں۔ عینیت اور من کل الوجوہ اتحاد اس وقت ہوتا جبکہ دونوں جگہ اجمالاً ملحوظ ہوتے یا دونوں جگہ تفصیلاً ان کا لحاظ ہوتا۔

الثانی التعریف اللفظی من المطالب التصوریۃ نانہ جوابُ ماھو وکل ماھو جوابُ ماھو لھو تصورٌ الاتری اذا قلنا الغضنفر موجودٌ فقال المخاطب ما الغضنفر

ففسّرناه بالاسد فليس هناك حكمٌ نعم بيان موضوعية اللفظ فی جواب هل هذا اللفظ موضوعٌ لمعنیً بحثٌ لفظیٌ يقصد اثباته بالدليل فی علم اللغة فمن قال انه من المطالب التصديقية لم يفرق بينه وبين البحث اللفظی اللغوی ۔

ترجمہ:۔ بحث ثانی یہ ہے کہ تعریف لفظی مطالب تصوریہ میں ہے اس لئے کہ وہ ماہو کا جواب ہے اور جو چیز بھی ماہو کا جواب ہے وہ تصور ہے تم دیکھتے نہیں کہ جب ہم نے کہا الغضنفر موجودٌ پھر مخاطب نے پوچھا ما الغضنفر؟ (غضنفر کیا چیز ہے) پھر ہم نے الاسد کے ذریعے اس کی تفسیر کر دی تو یہاں کوئی حکم نہیں ہے ہاں ہل ہذا اللفظ موضوع لمعنی کے جواب میں لفظ کے معنی موضوع لہ کو بیان کر دینا محض ایک لفظی بحث ہے جس کو دلیل سے ثابت کرنا علم لغت میں مقصود ہوتا ہے پس جس نے یہ کہا کہ تعریف لفظی مطالب تصدیقیہ میں سے ہے اس نے تعریف لفظی اور بحث لغوی کے درمیان فرق نہیں کیا۔

تشریح:۔ تعریف لفظی وہ ہے جس میں کسی لفظ کے معنیٔ موضوع لہ کو اس کے ہم معنی دوسرے مشہور لفظ سے بیان کر دیا جائے۔ جیسے الغضنفر کے معنی الاسد سے بیان کر دیے جائیں۔ یہاں الاسد الغضنفر کی تعریف لفظی ہے۔

مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ آیا تعریف لفظی مطلوب تصوری ہے یا مطلوب تصدیقی؟

سید السند نے شرح مواقف میں دعویٰ کیا ہے کہ تعریف لفظی مطلوب تصدیقی ہے اور اس میں حکم ہے۔

ماتن کی رائے یہ ہے کہ علم منطق میں جب تعریف لفظی آئے گی تو مطلوب تصوری ہوگی اور جب اس کا استعمال علم لغت میں ہوگا تو مطلوب تصدیقی ہوگی۔

منطق میں مطلوب تصوری اس لئے ہے کہ ماہو کے جواب میں واقع ہوتی ہے اور جو چیز بھی ماہو کے جواب میں واقع ہوتی ہے وہ مطلوب تصوری ہوتی ہے۔ مطلوب تصدیقی تو ہل اور لم کے جواب میں بولا جاتا ہے نہ کہ ماہو کے جواب میں مثلاً جب آپ نے کہا الغضنفر موجودٌ اور مخاطب نے آپ سے پوچھا ما الغضنفر؟ اور آپ نے الاسد کے ذریعہ اس کی تفسیر کر دی تو یہاں الاسد پر کسی شے کا یا الاسد کو کسی شے پر حکم نہیں لگایا گیا ہے اگر حکم لگایا جاتا تو یہ مطالب تصدیقیہ میں سے ہوتا۔

نعم بیان موضوعیۃ اللفظ الخ یہ سوال مقدر کا جواب ہے سوال مقدر یہ ہے کہ تعریف لفظی میں جس طرح لفظ کی تفسیر ہوتی ہے اسی طرح اس میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ یہ لفظ مثلاً غضنفر اس معنی کے لئے موضوع ہے جس کے لئے اسد موضوع ہے تو گویا یہ سوال ہوا ہل ہذا اللفظ موضوع لمعنی الاسد۔ اور اس کے جواب میں تعریف لفظی واقع ہوئی پس تعریف لفظی ہل کے جواب میں ہے اور اس میں یہ

حکم ہے کہ یہ لفظ فلاں معنی کے لئے موضوع ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یقیناً اس حیثیت سے یہ مطالب تصدیقیہ میں سے ہے لیکن تعریف لفظی اس حیثیت سے مباحث لغوی میں سے ہے اور گفتگو مباحث منطقیہ میں ہے منطقی نقطۂ نظر سے تعریف لفظی مطالب تصوریہ ہی میں سے ہے کیونکہ ماہو کے جواب میں واقع ہوتی ہے جو حضرات تعریف لفظی کو مطلوب تصدیقی قرار دیتے ہیں وہ تعریف لفظی منطقی اور تعریف لفظی لغوی کے درمیان فرق نہیں کرتے۔

الثالث ان مثل المعرّف کمثل نقاش ینقش شبحًا فی اللوح فالتعریف تصویرٌ بحت لاحکم فیه فلا یتوجه علیه شیٔ من المنع نعم هناك احکامٌ ضمنیةٌ مثل دعوی الحدیة والمفهومیة والاطراد والانعکاس الی غیر ذلك فیجوز منع تلك الاحکام لکن العلماء اجمعوا علی انّ منع التعریفات لایجوز فکانه شریعةٌ نُسِخت قبل العمل بها نعم ینقض بابطال الطرد والعکس مثلًا والمعارضة انما تتصور فی الحدود الحقیقیه اذ حقیقة الشئ لایکون الا واحدًا بخلاف الرسوم

ترجمہ:- بحث ثالث یہ ہے کہ تعریف ذکر کرنے والے کا حال مصوّر جیسا ہے جو لوح پر کسی جسم کا نقش بناتا ہے پس تعریف ایک تصویر خالص ہے جس میں کوئی حکم نہیں ہے، لہذا تعریف پر کوئی منع وارد نہیں ہوسکتی۔ ہاں! یہاں کچھ ذیلی احکام ہیں مثلاً حد ہونے اور مفہوم ہونے کا دعویٰ مطرد و منعکس وغیرہ ہونے کا دعویٰ پس ان مذکورہ احکام پہ منع وارد کرنا (یعنی دلیل کا مطالبہ کرنا) جائز ہے لیکن علماء منطق نے اس پر اتفاق کرلیا ہے کہ تعریفات پر منع وارد کرنا جائز نہیں تو گویا جواز منع ایک ایسی شریعت ہے جو اپنے معمول بہا ہونے سے پہلے ہی منسوخ ہوچکی۔ ہاں نقض (اظہار خلل) وارد کیا جاسکتا ہے بایں طور کہ مانع ہونے کو یا جامع ہونے کو باطل کردیا جائے۔

اور معارضہ بس حدودِ حقیقیہ ہی میں متصور ہے اس لئے کہ حقیقت ایک ہی ہوسکتی ہے چند نہیں ہوسکتیں۔ بخلاف رسوم کے کہ وہ متعدد ہوسکتی ہیں۔

تشریح:- تعریف کی مثال تصویر جیسی ہے جس طرح لوح پر بنی ہوئی تصویر اپنے دیکھنے والے کا ذہن اصل شے کی جانب منتقل کردیتی ہے اور اس میں کسی طرح کا حکم نہیں ہوتا اسی طرح تعریف ایک ذہنی تصویر ہے جس کو دیکھ کر ذہن معرَّف کی جانب منتقل ہوجاتا ہے اور خود تعریف میں

کوئی حکم نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر تعریفات پر منع وارد کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ منع کے معنی ہیں کسی حکم پر دلیل کا مطالبہ کرنا۔

گویا منع وارد کرنے کے لئے حکم کا ہونا ضروری ہے اور تعریف میں حکم ہی نہیں ہے اس لئے منع بھی وارد نہیں ہوسکتی

نعم ثَمَّ هناك احكامٌ ضمنية۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال مقدر یہ ہے کہ آپ نے تعریف میں حکم ہونے کا انکار کیا ہے حالانکہ تعریف میں احکام ہوتے ہیں مثلاً یہ کہ تعریف حد ہے یا تعریف مفہوم ہے یا تعریف جامع و مانع ہے وغیرہ یہ تمام احکام ہیں۔ جو تعریف کے لئے ثابت ہوتے ہیں۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حکم کی دو قسمیں ہیں، اوّل حکم صریح دوم حکم ضمنی۔ ہم نے انکار حکم صریح کا کیا ہے اور آپ نے اثبات حکم ضمنی کا کیا ہے۔ اب حاصل یہ ہوا کہ تعریف میں اصالۃً وصراحتاً کوئی حکم نہیں ہے بلکہ تصویر کی طرح تعریف ذہن کو محدود کی طرف منتقل کرنے کا ایک ذریعہ ہے اور تعریف کے بارے میں جو یہ کہا جاتا ہے کہ یہ تعریف دخول غیر سے مانع ہے یا یہ تعریف اپنے افراد کے لئے جامع ہے تو اس سے یہ دھوکا نہ کھانا چاہیئے کہ تعریف حکم ہوتا ہے یہ احکام ضمنی اور ذیلی ہیں جو تعریف کے لئے لازمی طور پر ثابت ہوئے ہیں کیونکہ تعریف کرنے والے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ تعریف کے ذریعہ معرَّف کو امتیاز کامل بخشا جائے اور امتیاز کامل اسی وقت حاصل ہوگا جبکہ تعریف جامع اور مانع ہو تو گویا ذیلی اور ضمنی طور پر تعریف میں یہ دعویٰ ہوتا ہے کہ یہ تعریف جامع اور مانع ہے۔ ان ذیلی احکام پر منع وارد کرنا اور ان کے لئے دلیل کا مطالبہ کرنا جائز ہے لیکن اس کو کیا کیجیئے کہ علماء منطق نے اس پر اجماع کر لیا ہے کہ تعریفات پر منع وارد کرنا جائز نہیں ہے گویا جواز منع ایک شریعت ہے جو عمل سے پہلے ہی منسوخ ہوگئی۔ ہاں تعریفات پر نقض وارد کیا جاسکتا ہے یعنی ان کے جامع و مانع ہونے کا ابطال کر کے ان میں خلل ظاہر کیا جاسکتا ہے اور معارضہ جس کے معنی ہیں مقابل کے خلاف دلیل قائم کرنا یعنی مقابل نے جس مدّعیٰ پر دلیل قائم کی ہے اور جس مدّعیٰ کو دلیل سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے آپ اس کے خلاف مدّعیٰ پر دلیل قائم کیجیئے اور اس مخالف مدعا کو دلیل سے ثابت کیجیئے۔ اس معارضہ کے بارے میں ماتن فرماتے ہیں کہ معارضہ حدودِ حقیقیہ ہی میں قائم ہوسکتا ہے حدودِ حقیقیہ وہ تعریفات ہیں جو ذاتیات سے مرکب ہوں رسوم یا حدودِ غیر حقیقیہ وہ ہیں جو عوارض سے مرکب ہوں۔ ذاتیات میں تعدد نہیں ہے یعنی یہ نہیں ہوسکتا ہے کہ کبھی ایک شے ذاتی ہو اور کبھی دوسری، ہاں عرضیات متعدد اور مختلف ہوسکتی ہیں اس لئے حدودِ حقیقیہ میں تعدد نہیں بلکہ وحدت ہے البتہ رسوم میں تعدد ہے۔ اس تفصیل کی روشنی میں یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ معارضہ حدودِ حقیقیہ ہی میں قائم ہوسکتا ہے کیونکہ معارضہ کا حاصل یہ ہے کہ صحیح اور مطابق واقع مدّعیٰ کی نشاندہی کی جائے اور ایسی نشان دہی کی ضرورت وہیں ہوگی جہاں مدّعیٰ میں وحدت ہو اس لئے

کہ جہاں تعدد ہے وہاں یہ کہنے کا جواز موجود ہے کہ دونوں دعوے اپنی جگہ صحیح ہیں کیونکہ مدعیٰ میں تعدد ہے۔ پس حدود حقیقیہ میں چونکہ وحدت ہے اس لئے وہاں معارضہ متصور ہے۔ اور رسوم میں تعدد ہے اس لئے یہاں معارضہ متصور نہیں ہے۔

الرابع اللفظ المفرد لا یدل علی التفصیل اصلا والا لجاز تحقق قضیۃ احادیۃ ومن ھٰھنا قالوا المفرد اذا عرّف بمرکبٍ تعریفًا لفظیًا لم یکن التفصیل المستفادُ من ذٰلك المرکب مقصودًا قال الشیخ الاسماء والکلم فی الالفاظ المفردۃ لنظیر المعقولاتِ المفردۃ التی لا تفصیل فیھا ولا ترکیب ولا صدق ولا کذب بل لا یفید المعنیٰ والا لزم الدور وانما منہ الاحضار فقط فلا یصح التعریف بہ الا لفظیًا

ترجمہ:- لفظِ مفرد تفصیل پر بالکل دلالت نہیں کرتا ورنہ قضیہ اُحادیہ کا تحقق جائز ہوتا اور یہیں سے علمار منطق نے کہا ہے کہ مفرد کی تعریفِ لفظی جب کسی مرکب سے کی جائے تو جو فصل اس مرکب سے مستفاد ہوگی وہ مقصود نہیں ہوگی۔ شیخ نے کہا کہ الفاظِ مفردہ میں جو اسمار اور کلمات ہیں وہ ان معقولاتِ مفردہ کی نظیر ہیں جن میں کوئی ترکیب و تفصیل اور صدق و کذب نہیں ہوتا بلکہ لفظ مفرد سرے سے معنیٰ ہی کا فائدہ نہیں دیتا ورنہ دور لازم آئیگا۔ لفظ مفرد سے تو صرف احضارِ معنیٰ ہوتا ہے۔ پس مفرد سے فقط تعریفِ لفظی صحیح ہوسکتی ہے

تشریح:- لفظ مفرد جس کا جزو اس کے معنیٰ کے جزو پر دلالت نہ کرے وہ کسی طرح کی تفصیل پر دلالت نہیں کرتا یعنی لفظ مفرد سے معنیٰ مفرد یا معنیٰ بسیط ہی سمجھ میں آئیں گے۔ ایسا نہیں ہوسکتا کہ لفظ مفرد سے دو چیزیں مثلاً موصوف صفت یا مضاف ومضاف الیہ یا مبتدا و خبر اور موضوع ومحمول سمجھ میں آویں۔ اس مفہوم کو یوں بھی ادا کیا جا سکتا ہے کہ مفرد نہ تفصیلِ نسبتِ خبریہ پر دلالت کرتا ہے اور نہ نسبت اضافیہ و توصیفیہ پر۔

اگر لفظِ مفرد تفصیل پر دلالت کرتا تو قضیۂ اُحادیہ کا وجود ممکن ہوتا حالانکہ قضیۂ اُحادیہ کا وجود باطل ہے قضیہ صرف ثنائیہ یا ورثلاثیہ ہوسکتا ہے

قضیۂ اُحادیہ وہ قضیہ ہے جو صرف ایک کلمے پر مشتمل ہو۔ ثنائیہ وہ قضیہ ہے جو دو کلمات کی جانب منحل ہو ثلاثیہ وہ قضیہ ہے جو تین کلمات کی جانب منحل ہو۔ اگر لفظ مفرد سے تفصیل مفہوم ہوا کرتی اور ایک ہی [illegible]

موضوع اور محمول دونوں مفہوم ہو جائے۔ تو ایک ہی لفظ سے قضیہ منعقد ہو جاتا۔
چونکہ مفرد کسی تفصیل پر دلالت نہیں کرتا اس لئے اس کی تفسیر اور تعریف لفظی اگر مرکب سے کر دی جائے تو مرکب سے حاصل ہونے والی تفصیل مقصود نہیں ہو گی بلکہ مقصود مفرد کا تصور اجمالی ہوگا۔
شیخ بو علی ابن سینا نے کہا ہے کہ جس طرح معانی بسیطہ میں کوئی تفصیل نہیں ہوتی وہ کسی ترکیب سے حاصل نہیں ہوتے۔ ان میں نہ صدق ہوتا ہے نہ کذب اسی طرح الفاظ مفردہ، اسماء مفردہ، کلمات مفردہ میں بھی کسی طرح کی تفصیل و ترکیب اور صدق و کذب نہیں ہوتا۔ اس اعتبار سے معانی بسیطہ جو عقل میں ہیں اور کلمات مفردہ ایک دوسرے کا نظیر ہیں۔ بلکہ واقعی بات یہ ہے کہ لفظ مفرد کسی معنی پر دلالت ہی نہیں کرتا اگر اس کی دلالت علی المعنی کو تسلیم کر لیا جائے تو دور لازم آئے گا۔ کیونکہ دلالت کرنے والے لفظ سے معنی کا علم حاصل کرنا اس پر موقوف ہے کہ اس معنی کے لئے اس لفظ کا وضع ہونا معلوم ہو اور وضع کا تحقق اس پر موقوف ہے کہ معنی کا علم حاصل کیا جائے تاکہ اسکو موضوع لہ بنایا جا سکے پس علم معنی موقوف ہے علم وضع پر اور علم وضع موقوف ہے علم معنی پر نتیجہ نکلا کہ علم معنی موقوف ہے علم معنی پر۔ پس توقف الشئی علی نفسہ لازم آیا جو کہ دور ہے۔
یا یوں کہیئے کہ علم وضع مقدم ہے علم معنی پر اور علم معنی مقدم ہے علم وضع پر تو گویا علم معنی مقدم ہے خود علم معنی یعنی اپنی ذات پر اور تقدم الشئی علی نفسہ دور ہے۔
اگر کسی کو شبہ ہو کہ مرکب میں بھی اس طرح کا دور لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مرکب میں علم اصول کلی موقوف علیہ ہوتا ہے اور علم مثال جزئی موقوف اس لئے توقف الشئی علی نفسہ لازم نہیں آتا۔ مثلاً غلام زید مرکب ہے اس کے معنی ہیں وہ غلامی جو زید کی نسبت کی وجہ سے مخصوص ہے۔ اس غلامیت خاصہ کے معنی کا سمجھنا اس اصول کلی پر موقوف ہے کہ اضافت اختصاص کے لئے ہے پس موقوف ایک مثال جزئی ہے اور موقوف علیہ ایک اصل کلی ہے اس لئے دور لازم نہیں آتا۔
الغرض مفرد اولی وہلہ میں کسی معنی کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ اس سے معنیٰ کا احضار ہوتا ہے اسکے ذریعہ ذہن معنی موضوع لہ کی طرف منتقل ہوتا ہے اس لئے مفرد کے ذریعہ صرف تعریف لفظی ہو سکتی ہے تعریف حقیقی نہیں ہو سکتی۔

(شکیل احمد)

الحمد للہ کہ تصورات کی بحث یہاں تک مکمل ہو گئی
اے ستار و غفور اپنے کم علم اور ہیچمداں بندہ کی لغزشوں پر
پردہ ڈال دے۔

قدیمی کتب خانہ مقابل آرام باغ کراچی